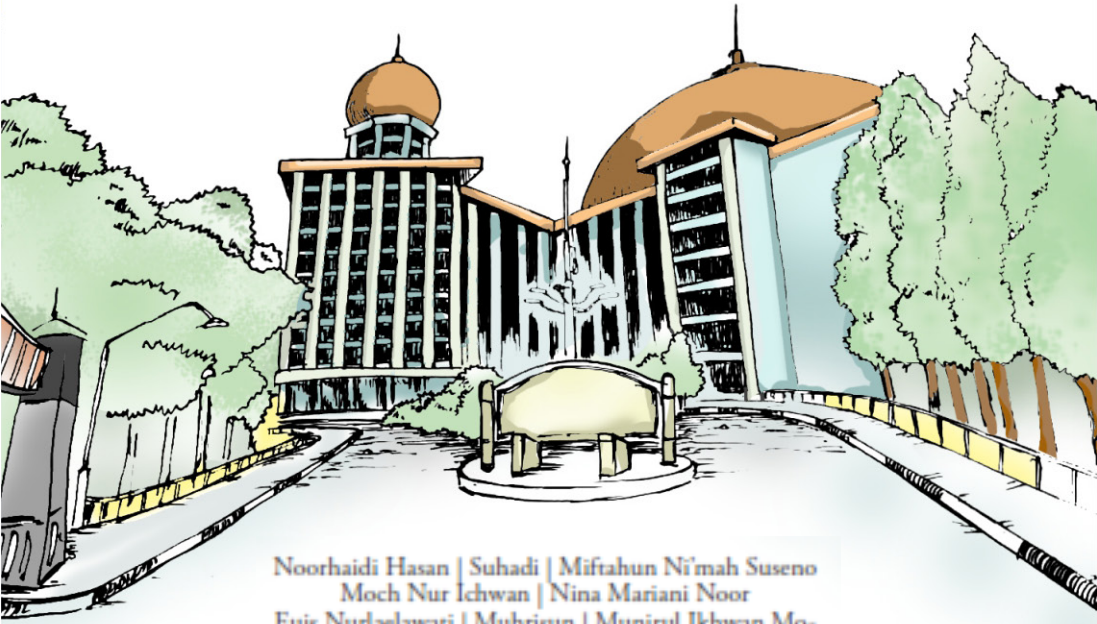
ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Disunting oleh:
Noorhaidi Hasan



Noorhaidi Hasan | Suhadi | Miftahun Ni'mah Suseno
Moch Nur Ichwan | Nina Mariani Noor
Euis Nurlaelawati | Muhrisun | Munirul Ikhwan Mohammad Yunus | Najib Kailani | Sunarwoto Ro'fah |
Eva Latipah | Ahmad Raq
Roma Ulinnuha | Ibnu Burdah

Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga

PusPIDeP

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

ULAMA
DAN
NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

PusPIDeP

PUSAT PENGKAJIAN ISLAM, DEMOKRASI, & PERDAMAIAN

https://puspidep.org

Disunting oleh: Noorhaidi Hasan

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Noorhaidi Hasan | Suhadi | Miftahun Ni'mah Suseno
Moch Nur Ichwan | Nina Mariani Noor
Euis Nurlaelawati | Muhrisun | Munirul Ikhwan
Mohammad Yunus | Najib Kailani | Sunarwoto
Ro'fah | Eva Latipah | Ahmad Rafiq
Roma Ulinnuha | Ibnu Burdah

Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga

PusPIDeP

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA:
Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Penulis
Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Ahmad Rafiq, Euis Nurlaelawati, Eva Latipah, Ibnu Burdah, Moch Nur Ichwan, Mohammad Yunus, Muhrisun, Nina Mariani Noor, Ro'fah, Roma Ulinnuha, Sunarwoto, dan Miftahun Ni'mah Suseno

---

Penyunting: Noorhaidi Hasan
Pemeriksa Aksara: Najib Kailani & Munirul Ikhwan

ISBN: 978-623-90252-05

Cetakan I, Juni 2019
xxxiv, + 272 hlm; 14.5 x 21 cm

Desain Layout: Tim Stelkendo
Desain Sampul: Imam Syahirul Alim
Illustrasi Sampul: Thoriq Kamil

Penerbit:
Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi, dan Perdamaian (PusPIDeP)
Jl. Gurami No. 51 Kelurahan Sorosutan, Kecamatan Umbulharjo,
Kota Yogyakarta, DIY 55164
Tlp: 0274 6657257
puspideppress@gmail.com
http://www.puspidep.org

Bekerja sama dengan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TENTANG KONTRIBUTOR

1. **Noorhaidi Hasan** adalah profesor Islam dan politik dan sekarang menjabat Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya cukup beragam dan interdisipliner, meliputi tema-tema seperti Salafisme, radikalisme Islam, politik identitas dan kaum muda. Ia mendapatkan gelar Ph.D (*cum laude*) dari Utrecht University (2005). Di antara publikasinya adalah "Salafism in Indonesia: transnational Islam, violent activism, and cultural resistance", dalam Robert Hefner, ed., *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London dan New York: Routledge, 2018, pp. 246-256; dan *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.

2. **Moch. Nur Ichwan** adalah Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik dan pemikiran politik Islam Indonesia, peran sosial dan politik ulama, Islam pasca-konflik di Aceh, tatakelola agama, dan hermeneutika Islam. Ia meraih gelar Ph.D dalam bidang Studi Agama dan Politik Islam dari Tilburg University (2006). Di antara publikasinya adalah "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy", dalam Martin van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn,* Singapore: ISEAS, 2013, dan "Neo-Sufism, Shari'atism, and Ulama Politics: Abuya Shaykh Amran Waly and Tauhid-Tasawuf Movement in Post-Conflict Aceh", dalam C. van Dijk and N. Kaptein, eds., *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience After the Fall of Suharto*, Leiden: Leiden University Press, 2016.

3. **Suhadi Cholil** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya adalah di bidang studi antariman. Dia menyelesaikan program doktoralnya di Radboud University Nijmegen Belanda dalam bidang *Inter-Religious Studies* (2014). Di antara publikasinya adalah *I Come from a Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Berlin: LIT, 2014, *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM-SfCG-Norwegian Embassy, 2016, dan *Pendidikan Interreligius, Buku Suplemen Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi*, Jakarta: CDCC, 2017.

4. **Munirul Ikhwan** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup studi Alquran dan tafsirnya, studi Islam dan masyarakat Muslim, dan sejarah intelektual Islam. Ia meraih gelar Ph.D di bidang Studi Islam dari Freie Universität Berlin (2015). Di antara publikasinya adalah "Western Studies of Qur'anic Narratives: from the Historical Orientation into the Literary Analysis", *Al-Jamiah*, 48/2, 2010, "FīTaḥaddī al-Daula: "al-Tarjama al-Tafsīriyya" fī Muwājahat al-Khiṭāb al-Dīnī al-Rasmī li al-Daula al-Indūnīsiyya", *Journal of Qur'anic Studies*, 17/3, 2015, dan "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Jurnal NUN*, 2/1, 2016.

5. **Najib Kailani** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup antropologi Muslim urban, anak muda dan ekonomi karitas. Dia memperoleh gelar Ph.D dari University of New South Wales (UNSW) Australia (2015). Di antara publikasinya adalah 'Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46/1, 2012, dan "Preachers-*cum*-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam

Norshahril Saat, (ed.), *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, 164-191. Singapore: ISEAS 2018.

6. **Ahmad Rafiq** adalah dosen tetap dan Ketua Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik, pemikiran dan hermeneutika Alquran. Ia meraih gelar Ph.D dari Temple University (2014) di Amerika. Di antara publikasinya adalah "Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Dayak Meratus", *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 12/1, 2015, dan *Reception of the Qur'an in Indonesia: The Place of the Qur'an in Non-Arabic Speaking Community*, Temple University, 2014.

7. **Eva Latipah** adalah dosen tetap dan Sekretaris Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup psikologi, pendidikan, dan model pengasuhan (*parenting*). Ia meraih gelar doktor dari Universitas Gadjah Mada (2014). Di antara publikasinya adalah "Self Regulated Learning Untuk Meningkatkan Prestasi Akademik: Tinjauan Meta Analisis", *Jurnal Psikologi UGM*, 2010, "Perilaku Resourcefullness dan Prestasi Akademik Mahasiswa ditinjau dari Strategi Experiential Learning*", Jurnal PAI,* 2014, dan "Pengaruh Strategi Experiential Learning terhadap Self Regulated Learning Mahasiswa", *Jurnal Humanitas UAD*, 2017.

8. **Ro'fah** adalah Ketua Program Magister *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat kajiannya adalah pekerjaan sosial (*social work*) dan isu-isu kebijakan sosial dan kesejahteraan. Ia meraih Ph.D di bidang *social work* dari McGill University (2011). Di antara publikasi terpentingnya adalah *Equity and Access to Tertiary Education for Students with Disabilities in Indonesia (2010)*, *Fikih Ramah Difabel(2014) dan Meretas Belenggu Kekerasan pada Difabel Perempuan dan Anak (2015*).

9. **Roma Ulinnuha** adalah Sekretaris Program Magister *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2013). Minat penelitiannya meliputi isu-isu minoritas, studi agama dan budaya, relasi Islam-Barat dan persoalan identitas. Di antara publikasinya adalah "Occidentalism in Indonesia: A Study of Intellectual Ideas of Mukti Ali and Nurcholis Madjid and Contemporary Legacy", *ESENSIA,* 12, 2011, dan "Islam, Ruang Publik dan Kerukunan Antar Umat Beragama: Studi Tradisi Ngebag di Karangjati Wetan*", Sosiologi Agama,* 9/2, 2017.

10. **Ibnu Burdah** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Minat penelitiannya adalah Kajian Timur Tengah, Politik Islam, Bahasa Arab, Kajian Agama-Agama, dan Pemikiran Islam. Dia meraih gelar doktor dari Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Ibnu Burdah cukup produktif menulis buku, artikel jurnal, maupun artikel di media massa. Beberapa karyanya antara lain "Indonesian Muslim's Perception of Jews" di Moshe Ma'oz (ed), *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, and Tolerance*, Brighton: Sussex Academic Press, 2010, "Thariqatut al-Tarjamah al-Wadzifiyyah al-Mu'jamiyyah al-Mu'allaqah: Tashawwur 'ammwa al-bahs al-taarikhiyanha", *Journal of Indonesian Islam,* 5/2, 2011, dan "Morocco Protest Movements in the Post-constitutional Reform", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 7/2,2017.

11. **Nina Mariani Noor** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada

(UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2016). Minat penelitiannya meliputi studi lintas agama, kajian wanita, gender, minoritas, dan etika. Di antara publikasinya adalah "Reading Engineer's Concept of Justice: The Real Power Hermeneutical Consciousness", *Jurnal Dinika* 1/1, 2016, dan "The Ahmadiyya Identity and Religious Identity in Indonesia", dalam Leonard ChrysostomosEpafras (ed.), *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, Jenewa: Globethics.net, 2017.

12. **Sunarwoto** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih Ph.D. dari Tilburg School of Humanities, Tilburg University (2015) Belanda. Minat kajiannya meliputi studi Alquran, sejarah Islam Indonesia, antropologi masyarakat Muslim, politik Islam, agama dan media, dan belakangan, ia menekuni gerakan Salafi pasca-Laskar Jihad, terutama di Surakarta. Di antara publikasinya adalah "Radio Fatwa: Islamic Tanya-Jawab Programmes on Radio Dakwah", *Al-Jami'ah*, 50, No. 2 (2012): 239-278, "Dakwah radio in Surakarta: Contest for Islamic identity", dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds), *Islam in Indonesia: Contrasting images and interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), pp. 195-214, dan "Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority", *Archipel* 91 (2016), pp. 203-230.

13. **Mohammad Yunus** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih gelar doktor dari Universitas Al-Azhar Cairo (2016). Minat penelitiannya mencakup kajian Islam klasik, teologi klasik dan kontemporer, kesufian terutama kajian tentang Ibn 'Arabi, filsafat Islam dan kontemporer, kajian ruang publik, dan sosiologi Islam. Di antara publikasinya adalah Al-Wujûd wa al-Zamân fî al-Khithâb al-Shûfî 'inda Muhyiddîn Ibn 'Arabî, Freiberg & Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2014, *BiografiIbn 'Arabi; Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan bersama Para*

Sufi, Depok: Keira Publishing, 2015*,* dan "Problem Keaslian dalam Diskursus Kesufian", dalam Abdul Rouf dan Fazal Himam (ed.), *Keaslian dan Liyan; Pergulatan Paradigma dan Metodologi dalam Islam*, Cairo: Al-Mizan Study Club, 2017.

14. **Euis Nurlaelawati** adalah profesor hukum keluarga Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih Ph.D. dari Utrecht University (2007) Belanda. Minat kajiannya mencakup hukum Islam, peradilan Islam dan isu gender dan anak. Di antara publikasinya adalah Modernization, Tradition and Identity, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, "Gendering the Islamic judiciary: Female judges in the religious courts of Indonesia"(dengan Arskal Salim), *al-Jamiah*, 51/2, 2013, dan "Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce" Islamic Law and Society, 20/3, 2013.
15. **Muhrisun Afandi** adalah dosen tetap pada Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia memperoleh gelar PhD di Monash University dalam bidang *Child Abuse Prevention Research Australia* (CAPRA), School of Primary Health Care. Di antara publikasinya "Apostasy as Grounds in Divorse Cases and Child Custody Disputes in Indonesia," dalam Noorhaidi Hasan dan Fritz Schulze, eds., *Indonesian and German Views on Gender and Religious Diversity*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2015, pp. 89-106.
16. **Miftahun Ni'mah Suseno** adalah dosen tetap Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup kepemimpinan, spiritualitas, kebersyukuran, kualitas kehidupan kerja, dan pengembangan alat ukur psikologi. Memperoleh gelar M.A. dari Fakultas Psikologi UGM Yogyakarta (2008). Di antara publikasinya adalah "Pengaruh dukungan sosial dan kepemimpinan transformasional terhadap komitmen organisasi dengan mediator motivasi

kerja" *Jurnal Psikologi* 37(1),94-109,2010; "Kepemimpinan Insan Kamil dan Organisasi Pembelajar" *Jurnal Psikologika* 20(2), 187-210, 2015 dan "Humor Therapy to Increase Gratitude on Women Convict" *5th ASEAN Regional Union of Psychological Societies-ARUPS* 2015.

DAFTAR ISI

Tentang Kontributor ~ iii
Pengantar ~ xv

1. **Pendahuluan**
   Noorhaidi Hasan ~ 1
2. **Ulama dan Negara-Bangsa dalam Survei**
   Suhadi & Miftahun Ni'mah Suseno ~ 17
3. **Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama**
   Noorhaidi Hasan ~ 47
4. **Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)**
   Moch Nur Ichwan & Nina Mariani Noor ~ 67
5. **Ulama, Negara, dan Wajah Hukum Islam**
   Euis Nurlaelawati & Muhrisun ~ 97
6. **Amar Makruf Nahi Munkar dan Politik Ortodoksi Ulama**
   Munirul Ikhwan & Mohammad Yunus ~ 135
7. **Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru**
   Najib Kailani & Sunarwoto ~ 179
8. **Strategi Bertahan dan Aktivitas Pendidikan Islam di Kawasan Minoritas**
   Ro'fah & Eva Latipah ~ 207
9. **Memandang Negara-Bangsa dari Pinggir**
   Ahmad Rafiq & Roma Ulinnuha ~ 237
10. **Epilog**
    Ibnu Burdah ~ 259

Transliterasi

Konsonan

ء	ʾ	ز	z	ك	k
ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	ḥ	ظ	zh	ي	y
خ	kh	ع	ʿ	ال	al and ʻl
د	d	غ	gh	ة	ah
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q		

Vokal

Panjang	آ	ā	Short	ـَـ	a
	إي	ī		ـِـ	i
	أو	ū		ـُـ	u

Dobel	ـِيْ	iyy (akhiran ī)	Diftong	أي	ai
	ـُوْ	uww (akhiranū)		أو	au

PENGANTAR

Tumbangnya pemerintahan otoritarian Orde Baru pada Mei 1998 telah membuka lebar pintu kebebasan dan partisipasi politik serta transformasi sosial yang barangkali tidak pernah terbayangkan sebelumnya. Demokratisasi yang menjadi tuntutan utama gerakan reformasi telah membuka ruang-ruang publik dan menyediakan panggung terbuka bagi aktor-aktor politik, sosial dan keagamaan untuk turut membincangkan kembali formulasi kemaslahatan bangsa yang sedang menghadapi krisis ekonomi dan politik hebat dalam sejarahnya. Salah satu aktor penting dalam kontestasi ini adalah ulama dan tokoh agama. Mereka turut aktif mengonseptualisasikan kemaslahatan bangsa Indonesia dalam kerangka berpikir agama dalam spektrum yang beragam. Wacana keislaman dan keulamaan yang sebelumnya menghiasi wilayah periferal dalam isu-isu kebangsaan dan kenegaraan mulai bergerak ke tengah dan menjadi idiom penting dalam perdebatan sosial politik, terutama ketika politik identitas mulai banyak menghiasi kontestasi dan perebutan otoritas politik dan keagamaan, baik pada level nasional maupun regional.

Buku ini mengulas isu-isu sentral terkait persepsi ulama Indonesia terhadap gagasan negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya. Menguatnya peran dan wacana ulama dalam perdebatan politik mendorong para peneliti kami untuk melakukan telaah serius guna membaca masa depan bangsa dan politik Islam di Indonesia. Survei tentang persepsi ulama terhadap negara-nangsa menjadi langkah awal untuk melihat level keberterimaan ulama akan konsep tersebut serta dimensi dan karakternya. Memang terdapat sebagian (kecil) ulama yang terindikasi menolak gagasan negara-bangsa, namun penolakan

ini perlu dibaca dengan seksama. Tidak semua penolakan tersebut didasari oleh penolakan total terhadap gagasan negara-bangsa. Pendalaman hasil survei menemukan apa yang disebut "reservasi" ulama terhadap negara-bangsa yang dilatari tidak hanya oleh aspek ideologis namun juga pemahaman tradisi yang ketat dan dimensi lokalitas yang berbalut etnisitas.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi entri penting dalam membaca pergeseran orientasi ulama yang terafiliasi dengan negara dari paradigma "pelayan pemerintah" menjadi "pelayan umat". Di luar MUI, demokratisasi menyediakan panggung terbuka bagi ulama dari beragam latar belakang pendidikan dan afiliasi sosial-politik untuk memperluas pengaruhnya dengan melakukan politik ortodoksi. Demokratisasi dan revolusi media komunikasi akhir-akhir ini meniscayakan fragmentasi otoritas politik dan keagamaan. Salah satu konsekuensinya, muncul otoritas baru yang bergerak dalam logika populisme dan kapitalisme yang banyak digandrungi oleh masyarakat Muslim kelas menengah kota. Aktor-aktor ini memperkenalkan wacana keislaman yang ber-*style* populis dan tidak hirarkis, namun kontennya rigid dan dogmatik. Wacana keislaman moderat-konservatif yang cukup dominan di ruang publik menarik untuk ditelaah lebih mendalam. Ulama tidak lagi hanya terlibat dalam produksi wacana namun juga mendorong aksi-aksi yang menegaskan 'ortodoksi' di ruang publik. Fenomena ini membawa dampak kurang menyenangkan bagi kelompok minoritas sosial dan keagamaan, dan kelompok pengusung emansipasi perempuan. Hal ini tidak hanya dirasakan dalam kontestasi di wilayah sosial politik saja, namun juga wilayah hukum, terutama ketika hukum syariah menjadi bagian negosiasi politik di tingkat nasional dan lokal.

Buku ini adalah buku kedua yang diolah dan dikembangkan dari survei dan penelitian tentang persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dilakukan oleh para peneliti dari Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian (PusPIDeP) dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini merupakan bagian dari Program CONVEY Indonesia tahun

2018 yang digagas oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan United Nations Development Programme (UNDP) Indonesia. Buku ini pada awalnya direncanakan terbit bersamaan dengan buku pertama *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan* yang menyorot dinamika dan persepsi ulama terhadap negara-bangsa di lima belas kota: Banda Aceh, Medan, Padang, Jakarta, Bandung, Surakarta, Surabaya, Denpasar, Pontianak, Palangka Raya, Banjarmasin, Kupang, Makassar, Manado, dan Ambon. Namun, karena karena beberapa kendala teknis dan tugas kampus di luar penelitian, penerbitan buku ini baru dapat terealisasi saat ini.

Penelitian ini tidak lepas dari kontribusi, kerja keras, dan dedikasi kelima belas peneliti, yaitu Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Moch Nur Ichwan, Muhammad Yunus, Euis Nurlaelawati, Roma Ulinnuha, Ibnu Burdah, Sunarwoto, Ahmad Rafiq, Rofah Muzakir, Nina Mariani Noor, Eva Latipah, dan Muhrisun Afandi. Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran para asisten peneliti yang telah bekerja keras membantu para peneliti di lapangan. Kerja keras dan dedikasi juga ditunjukkan oleh manajemen PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Erie Susanty, Siti Khodijah Nurul Aula dan Nisa Friskana Yundi yang mengawal proyek penelitian dari awal hingga akhir.

Terimakasih tak terhingga terucap kepada CONVEY Indonesia dan PPIM Jakarta yang mempercayai PusPIDeP dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sebagai mitra dalam proyek penelitian CONVEY, terutama peran dari Prof. Jamhari Ma'ruf, Saiful Umam, Yusuf Rahman, Fuad Jabali, Ismatu Ropi, Jajang Jahroni, Dirga Maulana, Utami Sandyarani, Jaya Dani Mulyanto, Hidayat, Narsi, Sachiko Kareki dan yang lainnya. Selain nama-nama di atas, terima kasih juga terucap kepada Miftahun Ni'mah Suseno, Ema Marhumah, Jazilus Sakho', Prof. Syamsul Arifin, dan Maria Widagdo yang terlibat dalam workshop penyusunan instrumen penelitian, juga Prof. Kadir Ahmad, Wahyuddin

Halim, Reza Indria, dan Ahmad Suaedy yang memberikan pengayaan dalam seminar hasil penelitian.

Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran dan dedikasi para asisten peneliti yang telah bekerja keras membantu peneliti di lapangan. Mereka adalah Marzi Afriko, Murni Barus (Banda Aceh), Musdalifah, Rahman Mantu (Manado), Syamsul Arif Galib, Rusdianto R (Makassar), Purjatian Azhar, Muhammad Irfan (Medan), Mhd Yazid, Ujang Wardi (Padang), Muhammad Ihsanul Arief, Nur Qomariyah (Banjarmasin), Muhammad Lutfi Hakim, Rizki Susanto (Pontianak), Supriadi, Muhammad Iqbal (Palangka Raya), Zet A Sandia, Ardiman Kelihu (Ambon), Ahmad Al Amin, Ismaul Fitriyaningsih (Denpasar), Umar Sulaiman, Aziz Marhaban (Kupang), Fahmi Muhammad Ahmadi, Ronni Johan (Jakarta), Cucu Surahman, Mokh. Iman Firmansyah (Bandung), Chafid Wahyudi, Mahbub Ghozali (Surabaya), dan Anas Aijudin, Mibtadin (Surakarta).

Last but not least, terima kasih juga terucap kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. K.H. Dr. Yudian Wahyudi, dan wakil-wakil rektor: Prof. Dr. Sutrisno, Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin dan Dr. Waryono Abdul Ghafur yang selalu memberikan dukungan dan menyediakan atmosfer akademik yang memacu produktivitas riset-riset berkualitas. Juga terimakasih kami ucapkan kepada para guru besar Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga; Prof. Amin Abdullah, Prof. Machasin dan Prof. Abdul Karim, yang selalu penuh kehangatan mendiskusikan banyak isu aktual yang berkembang di masyarakat. Selamat membaca!

Yogyakarta, 14 Mei 2019
Tim Puspidep

1

PENDAHULUAN

Noorhaidi Hasan

Buku ini berasal dari penelitian yang dilakukan di lima belas kota Indonesia dan bertujuan memberikan gambaran tentang persepsi dan pandangan ulama Indonesia masa kini terhadap format dan sistem negara-bangsa. Signifikansi penelitian ini bukan saja untuk memahami bagaimana posisi ulama Indonesia masa kini berhadapan dengan negara-bangsa, tetapi juga membaca arah dan tantangan yang dihadapi Indonesia dalam konteks menguatnya pengaruh Islam politik di negeri berpenduduk mayoritas Muslim ini. Perlu diketahui bahwa ulama merupakan aktor penting yang mewarnai dinamika keagamaan, sosial, politik, dan kebangsaan Indonesia dari masa ke masa. Sejak zaman kolonial, mereka sudah berperan aktif dalam memperkenalkan wacana keagamaan, modernitas dan gagasan-gagasan kebangsaan (Azra 2004; Laffan 2004). Menjelang kemerdekaan mereka bahkan tampil sebagai soko guru dan peletak dasar ideologi kebangsaan Indonesia. Tokoh-tokoh penting seperti K.H. Wahid Hasyim (NU), Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah) dan Kasman Singodimejo (Masyumi), untuk menyebut beberapa, terlibat dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang mendorong terjadinya negosiasi yang akhirnya mengantarkan Pancasila dikukuhkan sebagai dasar negara Indonesia.

Ulama sekaligus mempunyai pengaruh penting dalam pengembangan pendidikan di Indonesia. Mereka mendirikan ribuan pesantren tradisional dengan kurikulum, tradisi

keagamaan serta relasi guru dan murid yang khas sejak abad ke-17 (Dhofier 1999). Ulama beraliran modernis ikut memberikan warna penting sejak penghujung abad ke-19. Mereka menjadi tokoh sentral dalam pengelolaan lembaga pendidikan Islam bercorak modern yang juga tersebar luas di berbagai kota di Indonesia. Belakangan terutama sejak 1980-an, ulama Salafi yang mempopulerkan pendekatan skripturalis terhadap teks-teks keagamaan Islam juga mulai aktif membangun jaringan pendidikan. Mereka mendirikan pesantren-pesantren Salafi yang berupaya menghidupkan tradisi pengajaran Islam bercorak Wahabi (Hasan 2010, 2018; Wahid 2014). Di era Reformasi, muncul ulama-ulama *Tarbawi* yang menawarkan pendidikan Islam Terpadu (IT) yang sangat populer di kalangan kelas menengah Muslim perkotaan yang berhasrat mengekspresikan identitas keagamaan sambil memperlihatkan status, kelas, dan selera sosial mereka sebagai Muslim yang salih, modern dan *globalized*. Diilhami ideologi Ikhwanul Muslimin, mereka mendirikan sekolah-sekolah Islam terpadu dari jenjang TK sampai SMA yang juga tersebar luas di seluruh Indonesia (Hasan 2012).

Memang tidak semua ulama terlibat langsung dalam penyelenggaraan pendidikan. Di antara mereka ada yang menanamkan pemikiran dan pengaruh ke lembaga pendidikan melalui beragam media, terutama penulisan dan penerbitan literatur keagamaan Islam yang dikonsumsi secara luas oleh guru, dosen, siswa, mahasiswa dan masyarakat luas (Hasan 20018, Ikhwan 2018). Ulama lain mempopulerkan gagasan-gagasan dan pemikiran mereka dengan kemasan yang lebih *trendy* dan popular, melalui media TV, Internet, smartphone dan beragam jenis media sosial. Terbentuk antara lain oleh persentuhan mereka dengan gagasan-gagasan dan pemikiran ulama yang hadir *pervasive*, corak pemikiran, gagasan dan aspirasi generasi muda masa kini, yang kerap disebut sebagai generasi milenial, karenanya tidak bisa dipisahkan lagi dari persepsi dan pandangan ulama dalam memahami berbagai persoalan, termasuk isu-isu seputar negara-bangsa.

Dalam skala yang lebih luas penelitian ini ingin melihat arah dan masa depan negara-bangsa Indonesia. Sebagaimana disinggung di atas, ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia. Mereka memelopori perjuangan mendirikan negara-bangsa dan mengawal eksistensinya hingga hari ini. Namun dari kalangan ulama jugalah, yang berbeda persepsi, pandangan dan pemahaman mengenai negara-bangsa, ancaman kerap menghadang perjalanan bangsa Indonesia yang berkomitmen menjalankan Pancasila dan UUD 1945. Mereka menjadi pelopor gerakan-gerakan Islamis yang menyemai ide tentang keterpaduan agama dan kekuasaan (*dīn wa daulah*), *ḥākimiyyah*, dan bahkan revitalisasi khalifah. Sebagian mereka tampil sebagai ideolog-ideolog gerakan Islamis yang memberikan warna menonjol dalam dinamika politik Indonesia, yang pengaruhnya tampak menguat pasca-kejatuhan rezim Orde Baru. Mereka aktif menggelar aksi-aksi menuntut penerapan syariah, melakukan razia atas café-café dan diskotik yang dianggap sebagai sarang maksiat, dan juga menggelar aksi-aksi jihad di berbagai kawasan konflik di Indonesia.

Trajektori Islam Politik

Sebagai fenomena *recurrent* yang menghadirkan tantangan bagi negara-bangsa, Islam politik perlu terlebih dahulu dipahami dalam hal trajektori dan konteks perkembangannya yang lebih luas. Islam politik, atau Islamisme, bukanlah gerakan kembali kepada tradisi yang berkembang di masa lalu, terutama terkait hubungan Islam dan politik yang diformulasikan para fuqaha klasik. Islam politik merupakan gagasan baru yang mengubah hubungan formalistik dan simbolik antara Islam dan politik menjadi tak terpisahkan dan nyata. Dengan membalik ciri hubungan tradisional antara agama dan politik, kaum Islamis berupaya menjadikan politik tunduk pada agama, bukan sebaliknya sebagaimana terjadi dalam sejarah. Lalu bagaimanakah sebenarnya hubungan agama dan politik itu dalam tradisi Islam?

Kesan umum yang berkembang dalam lingkaran akademik Barat menganggap Islam memang merupakan agama politik, didasari pemahaman bahwa Islam memantapkan eksistensinya melalui penaklukan militer. Namun, anggapan ini tidak memiliki landasan yang kuat. Sebagaimana disinggung di atas, sumber doktrinal Islam menyinggung sedikit sekali tentang persoalan politik, menyangkut bagaimana membentuk negara, menjalankan pemerintahan ataupun mengatur organisasi. Jika para penguasa negara Islam historis juga merupakan pemimpin spiritual komunitas mereka, ini bukan karena Islam menuntut pemimpin agama (*imām*) harus menjadi penguasa politik. Sebaliknya, Islam tersebar di wilayah yang mode produksinya cenderung berdasar kontrol yang ketat dari negara di mana negara selalu memainkan peran yang penting dalam kegiatan ekonomi dan sosial masyarakat. Kontrol atas agama selalu menjadi instrumen negara untuk menancapkan hegemoni ideologisnya. Negara-negara Islam historis mewarisi tradisi ini.

Bisa dimengerti jika perlawanan terhadap kekuasaan juga selalu diawali dengan upaya merebut kontrol menyeluruh atas agama. Meski dibangun di atas argumen keagaman, ideologi Ikhwanul Muslimin sebagai pelopor gerakan Islam politik, misalnya, jelas sarat premis-premis politis. Dalam konteks menghadapi kekuatan imprealisme Barat, Ikhwanul Muslimin menggelindingkan gagasan tentang pembangunan kembali kekhalifahan Islam. Namun demikian, tauhid diletakkan sebagai fakta dasar dan komponen utama kredo Islam. Penyerahan total kepada Allah ditekankan sebagai makna sesungguhnya dari komitmen kebersyahadatan seseorang. Sayyid Qutb, salah satu ideolog utama Ikhwanul Muslimin, meneruskan prinsip ini dengan mengembangkan *ḥākimiyyah* sebagai doktrin kunci yang mengajarkan tentang kedaulatan mutlak Tuhan. Baginya, satu-satunya penguasa, legislator dan pengatur kehidupan yang berhak ditaati dan disembah hanyalah Allah (Haddad 1983). Karena dominasi sistem sekular yang tidak bersumber dari Allah, ia secara retoris menegaskan bahwa dunia saat ini adalah dunia yang terpasung oleh budaya jahiliyyah. Komitmen Muslim

dianggap mutlak untuk membebaskan dunia dari pasungan 'jahiliyahisme'. Pemikirannya hitam-putih. Ia mengenakan label kafir kepada semua yang tidak menyetujui jalan pikiran yang dikembangkannya (Moussalli 1993).

Tiga dekade kemudian, Abdullah Azzam berhasil mengontekstualisasikan gagasan radikalisme Qutb —yakni meruntuhkan rezim 'infidel' yang berkuasa di negara masing-masing ('musuh dekat/*near enemy*')— dalam usahanya mendorong jihad ofensif di seluruh dunia. Hal ini diyakini merupakan bagian integral dari jihad melawan jahiliyahisme sebagai kewajiban yang melekat bagi setiap Muslim (*fardhu 'ain*) demi mengukuhkan keutuhan wilayah Islam. Berasas gagasan-gagasan Azzam, Ayman al-Zawahiri mengembangkan sebuah visi alternatif gerakan jihad: perang melawan jahiliyyahisme harus langsung ke sumbernya, yakni kaum 'Salabis' yang identik dengan Amerika Serikat dan sekutu-sekutu Baratnya dan Zionis Israel. Gagasan al-Zawahiri yang secara jelas menggeser fokus gerakan jihad dengan sasaran utama 'musuh jauh' (*far enemy*) diadopsi oleh Al-Qaeda bentukan Osama Bin Laden yang mendirikan Front Jihad Dunia Islam pada 1998 (Mandaville 2007).

Banyak pengamat dan analis gagal melihat dengan baik kompleksitas Islam politik yang berkembang sebagai hasil pertautan yang rumit antara agama, politik, dan ekonomi. Sebagian kalangan melihat agama —atau lebih tepatnya teks-teks agama— sebagai faktor paling utama, kalau bukan satu-satunya, di balik fenomena ini. Lingkaran kekerasan yang terjadi diyakini bersumber dari pikiran radikal mereka yang memahami teks-teks agama secara hitam-putih dan kaku. Dengan kata lain, teks-teks agama ditekankan sebagai *doxa* paling menentukan di belakang aksi-aksi kekerasan. Mengamini lingkaran intelektual dan media massa di Barat, mereka memandang Islam sebagai akar permasalahan di dunia Muslim. Menurut mereka, Islam adalah agama yang tidak memiliki konsep kewarganegaraan dan kebebasan sipil. Hal ini terjadi karena adanya keyakinan

tentang kedaulatan Tuhan yang menghilangkan kekuatan rakyat. Diyakini secara esensial sebagai agama politis, Islam muncul sebagai sebuah pandangan-dunia (*worldview*) di mana kehidupan manusia tidak memiliki kesamaan nilai seperti yang terjadi di Barat; sementara kebebasan, demokrasi, keterbukaan, dan kreativitas menjadi sesuatu yang asing. Pandangan demikian dikuatkan oleh semakin banyaknya kelompok Islamis yang muncul, dengan mengatasnamakan agama. Mereka mencurigai demokrasi sebagai "konstruksi asing" dan menyingkirkan kehendak rakyat demi mengikuti kedaulatan Tuhan.

Pandangan semacam ini telah lama dibantah oleh mereka yang membela tesis tentang "kesesuaian antara Islam dan demokrasi," dengan menyajikan sebuah spirit Islam yang secara inheren demokratis dan mengklaimnya sebagai sebuah agama yang toleran, pluralis, adil, dan sejalan dengan Hak-hak Asasi Manusia (HAM). John Esposito dan James Piscatori (1991) menunjukkan fakta bahwa di dalam Alquran terdapat konsep *syūrā* (musyawarah) yang menjadi landasan bagi umat Islam untuk membangun praktik demokrasi mereka dalam berpolitik. Inheren di dalam konsep *syūrā* adalah kebutuhan bagi penguasa untuk bermusyawarah dan meminta pendapat khalayak ramai sebagai basis membangun konsensus dan membuat keputusan (*decision-making*). Bagi Filaly-Ansary (1999), sekalipun tidak bisa diingkari bahwa mayoritas umat Islam menerima kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang paling utama dan hukum Tuhan sebagai sesuatu yang tidak bisa diubah dan dibelokkan oleh kehendak dan kepentingan manusia, kepentingan publik (*mashlaḥah mursalah*) yang meniscayakan partisipasi masyarakat dalam pengambilan konsensus dan keputusan merupakan sebuah prinsip dasar dalam praktik politik umat Islam.

Apakah Islam lantas sejalan dengan demokrasi, ketika demokrasi diasumsikan bebas dari ambiguitas? Jelas tidak ada satupun yang bersifat intrinsik di dalam Islam —atau agama lainnya— yang membuatnya secara inheren selaras ataukah tidak dengan demokrasi. Agen-agen sosial menentukan

kebenaran inklusif atau otoriter suatu agama, sebab agama bukanlah apa-apa, melainkan pengertian kita tentang apa yang kita perbuat dan kita pahami dari agama. *Religion is a matter of interpretation*. Penjelasan antropologis tentang hubungan antara otoritas teks dan relasi-relasi kuasa dalam sebuah proses literer kompleks yang membentuk formasi wacana (*discursive formation*) menjelaskan signifikansi kritik sejumlah sarjana terhadap kecenderungan nalar yang menghadapkan Islam dan demokrasi (Messick 1993).

Memahami permasalahan di atas, Asef Bayat (2007) menganggap salah menghadapkan Islam dan demokrasi. Baginya, pertanyaan yang lebih tepat adalah, dalam kondisi apakah Muslim dapat membuat diri mereka beradaptasi dengan prinsip-prinsip utama yang melekat dalam demokrasi: *power-sharing*, partisipasi dalam *decision-making*, egalitarianisme dan pembebasan. Lima puluh tahun yang lalu, para ilmuwan sosial percaya bahwa Kristen dan demokrasi tidak berkesesuaian. Tetapi hari ini, demokrasi mekar di daerah-daerah Kristen, bahkan juga di daerah di mana fasisme muncul dan terkait dengan gereja. Memang, ideologi otoriter dan eksklusif sebelumnya selalu disandingkan dengan Kristen. Sekte-sekte Kristen awal mempromosikan kesetiaan kepada para penguasa otoriter, asalkan mereka tidak ateis dan tidak membahayakan para penganutnya. Kepatuhan menjadi pokok pemikiran politik Kristen yang didasarkan pada keyakinan bahwa kekuasaan yang lebih tinggi diberikan oleh Tuhan.

Bayat selanjutnya menyarankan lebih baik kita menguji kondisi-kondisi yang memungkinkan kekuatan-kekuatan sosial mengubah teks-teks kitab suci menjadi kekuatan hegemonik. Hal ini berkaitan erat dengan kapasitas kelompok untuk memobilisasi konsensus di sekeliling "kebenaran" yang mereka bangun. Karena itu merujuk semata pada kitab suci mungkin tidak akan berperan sebagai alat analitis yang efektif, tetapi harus diarahkan pada inti pertarungan politik dalam membangun wacana hegemonik. Pernyataan bahwa "pemerintahan Islam memiliki karakter demokratis" mungkin naif secara analisis,

tetapi ini merupakan sebuah ekspresi dari perjuangan untuk membuat pemerintahan Islam yang demokratis.

Tidak dapat diingkari, masih banyak masalah struktural yang menggelayuti perkembangan dunia Islam. Masalah-masalah ini terentang dari isu kemiskinan, illiterasi, akses pendidikan dan kesehatan yang tidak merata, kesenjangan sosial dan ekonomi yang masih lebar, korupsi, nepotisme, otoritarianisme, radikalisme, dan terorisme, yang kesemuanya berkontribusi terhadap rendahnya HDI (*Human Development Index*) masyarakat Muslim. Dalam konteks inilah Islam politik datang menawarkan alternatif. Dengan dukungan inti dari lapisan tengah yang miskin, Islam politik telah sukses selama tiga dekade dalam menggerakkan sejumlah besar masyarakat yang kecewa melalui 'Islamisasi yang murah': dengan slogan bahasa kemurnian moral dan budaya, menuntut politik identitas, dan melakukan kerja amal yang produktif. Namun demikian, menjelang pertengahan 1990-an Islam politik tidak bisa bergerak jauh ketika sampai pada Islamisasi yang lebih menantang: mendirikan pemerintahan Islam. Akibatnya, kekuasaan Islam politik menghadapi krisis yang besar di manapun ia dipraktikkan (seperti di Iran, Sudan, dan Pakistan, misalnya). Pada saat bersamaan, strategi kekerasan dan perjuangan bersenjata yang diadopsi oleh Islam politik yang mengambil garis radikal (di Mesir dan Aljazair, misalnya) gagal mencapai targetnya. Berhadapan dengan rezim otoritarian para aktornya banyak yang terpaksa meninggalkan wacana-wacana yang menghancurkan atau metode-metode kekerasan. Mereka mulai membangun sebuah visi yang lebih demokratis untuk proyek-proyek Islam politik yang lebih kompromistis.

Bagi Bayat, Islam politik kerap muncul sebagai bahasa penegasan diri untuk memobilisasi masyarakat (kebanyakan kelas menengah) yang merasa termarginalkan oleh proses-proses ekonomi, politik, atau budaya dominan dalam masyarakatnya; masyarakat yang merasakan kegagalan modernitas kapitalistis maupun utopis-sosialis yang kemudian membuat bahasa moralitas melalui agama sembari menginginkan pergantian

sistem politik. Bahkan menurutnya, Islam politik kadang-kadang bisa dibaca sebagai cara kelas menengah Muslim yang baru tumbuh untuk berkata tidak terhadap apa yang mereka anggap sebagai pengaruh asing —elite-elite nasional, pemerintah sekuler, dan sekutu-sekutu Barat pemerintah. Mereka menolak keras "dominasi budaya Barat", rasionalitas politik, sensibilitas moral, dan simbol-simbol normatifnya, walaupun mereka sendiri berbagi banyak fitur dengan yang serba asing itu —dasi, makanan, pendidikan, dan teknologi.

Patut dicatat, momentum perkembangan Islam politik berlangsung menyusul kekalahan dunia Arab dari Israel pada Perang 1967. Kekalahan dalam perang ini menyadarkan banyak kalangan akan kerapuhan rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara mereka. Sejak saat itulah slogan *Islam is the solution* mulai bergema kencang di berbagai belahan dunia Islam (Ajami 1992; Esposito 1992). Pilihan penggunaan kekerasan yang melekati radikalisme Islam berhubungan dengan struktur kesempatan politik dan mobilisasi yang menopangnya (*political opportunity and mobilizing structures*). Berkait erat dengan upaya individu-individu yang termarginalisasi untuk meluapkan rasa kecewa yang diakibatkan faktor-faktor sosial, ekonomi dan politik yang terjadi pada level makro maupun frustrasi yang dipicu pengalaman-pengalaman mikro individual, format aksi yang menyertai gelombang radikalisme Islam biasanya berkembang juga seturut respon yang diberikan negara terhadap persoalan-persoalan yang mereka dengungkan. Bila respon tidak memadai dan negara menjawab tantangan dengan tindakan-tindakan represif —sebagai usaha menutupi kegagalannya melakukan reformasi politik, hukum dan ekonomi, misalnya— gerakan Islam politik biasanya terdorong menggunakan strategi kekerasan dan teror. Potensi ancaman semacam ini akan semakin serius kala pemerintah dan aparat keamanan menerapkan taktik-taktik represi tanpa pandang bulu (*indiscriminate repression*) yang hanya akan menambah keabsahan kerangka anti sistem (*anti-system frame*) yang dikembangkan kelompok-kelompok radikal (Hafez 2004).

Tentang Buku Ini

Buku ini terdiri dari sepuluh bab. Setelah bab pertama pendahuluan yang ditulis Noorhaidi Hasan, bab kedua yang ditulis Suhadi dan Miftahun Ni'mah Suseno mempresentasikan hasil survei yang mendasari keseluruhan isi buku ini. Setelah memaparkan metode dan pendekatan yang digunakan dalam survei, bab ini menunjukkan peta pandangan dan sikap ulama terhadap negara-bangsa sesuai kategori yang dikembangkan untuk menghindari pertaruhan cara berpikir parsial seperti memaparkan berapa persen ulama yang setuju penegakan syariat Islam, setuju dengan penggunakan kekerasan dalam kerangka *jihād fī sabīlillāh*, menolak rumah ibadah agama lain, dan seterusnya. Lebih dari itu, bab ini berupaya menjelaskan pola penerimaan dan penolakan ulama terhadap negara-bangsa yang ditarik dari jawaban mereka atas aitem-aitem yang ditanyakan dalam kuesioner, sekaligus dimensi-dimensi yang diduga berkontribusi membentuk pandangan dan sikap mereka itu.

Bab ketiga yang ditulis Noorhaidi Hasan berupaya memahami hasil survei dalam konteks menguatnya tantangan Islam politik di Indonesia. Bab ini sekaligus berupaya membaca arah hubungan Islam dan politik; sejauh mana Islam politik dapat memperluas pengaruhnya dan menghadirkan tantangan nyata bagi kelangsungan negara-bangsa Indonesia. Usaha ini dilatari keyakinan teoretis bahwa ada hubungan signifikan antara persepsi dan sikap ulama mengenai negara-bangsa dengan masa depan Islam politik. Menyadari situasi kompleks yang dihadapi ulama sebagai pemangku otoritas keagamaan, yang terjepit di antara institusi negara yang terus-menerus menggerogoti legitimasi mereka dan ideolog-ideolog Islamis yang tidak pernah bosan menawarkan wacana Islam politik yang sangat populis, bab ini ingin meletakkan pandangan dan sikap mereka terhadap negara-bangsa sebagai sebuah upaya bernegosiasi dengan keadaan, dan dengan demikian, mempertahankan relevansi mereka dalam kehidupan publik dan kemasyarakatan.

Bab keempat yang ditulis Moch Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor berupaya mengeksplorasi arah perkembangan yang terjadi di dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI)—sebagai institusi semi-pemerintah yang mewadahi berbagai kelompok keagamaan Islam di Indonesia—dalam merespons perkembangan-perkembangan kekinian yang berkait dengan dinamika hubungan agama dan negara, yang ditandai menguatnya pengaruh Islam politik. Bab ini menunjukkan arah baru MUI sebagaimana tampak dalam pengakomodasian terhadap kelompok umat yang secara teologis puritan, dan secara politik "semi-rejeksionis", yang kemudian memunculkan sayap baru MUI. Sayap "semi-rejeksionis" ini tidak menolak Pancasila, konsitusi negara (UUD 1945), NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika, tetapi menolak interpretasi resmi negara dengan mengembangkan interpretasi Islamis terhadap Pancasila dan ketiga pilar bangsa itu dengan mendukung gagasan "Indonesia atau NKRI bersyariah".

Bab kelima yang ditulis Euis Nurlaelawati dan Muhrisun membahas hubungan antara pandangan dan sikap ulama tentang negara-bangsa dengan wacana dan praktik hukum Islam di Indonesia. Bab ini berusaha menunjukkan adanya korelasi yang signifikan antara pandangan dan penerimaan ulama tentang format negara-bangsa dengan persepsi mereka tentang posisi hukum Islam dalam sistem perundang-undangan di Indonesia. Kenyataannya, kelompok ulama yang memiliki kecenderungan menolak negara-bangsa memiliki pandangan tentang hukum Islam yang cenderung formalistis, jika tidak skripturalis, sementara kelompok ulama yang menerima negara-bangsa cenderung pada pandangan hukum Islam yang lebih terbuka, jika tidak progresif. Bagi kelompok yang kedua, penerapan syariat Islam—dalam pengertian sebatas diakomodasinya hukum keluarga Islam dalam sistem hukum nasional sebagaimana yang dipahami saat ini—sama sekali tidak memadai. Hal itu harus diterjemahkan sebagai langkah awal menuju penerapan syariat Islam secara komprehensif, termasuk dalam bidang keperdataan dan kepidanaan.

Bab keenam yang ditulis Munirul Ikhwan dan Mohammad Yunus membahas tentang wacana *amar makruf nahi munkar* yang mengemuka dalam konteks politik ortodoksi ulama. Bab ini berusaha membaca nalar ulama Indonesia dalam merespon dinamika sosial dan politik pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru sekaligus menganalisis respon, argumen dan posisi mereka berhadapan dengan negara-bangsa untuk mengungkap prinsip apa yang melatari ulama dalam menerima atau menolak gagasan tersebut, dan mendorong mereka melakukan aksi politik keagamaan. Dengan mengkaji logika berpikir dan aksi ulama dari diktum keagamaan mendasar, *al-amr bi 'l-ma'nūf wa 'l-nahi 'an al-munkar,* bab ini berusaha menunjukkan bagaimana diktum tersebut menjadi prinsip dasar ulama dalam melakukan politik ortodoksi dalam konteks demokratisasi otoritas keagamaan Islam.

Bab ketujuh yang ditulis Najib Kailani dan Sunarwoto berupaya membaca dan merefleksikan secara teoretis data penelitian "Persepsi Ulama tentang Negara-Bangsa" dalam konteks munculnya "ulama baru" di dalam lanskap otoritas keagamaan di Indonesia. Bab ini menunjukkan bahwa diskusi keislaman yang bersifat intelektual seperti hubungan agama dan negara tampak absen dari wacana keagamaan yang diusung otoritas keagamaan baru. Alih-alih mengaitkan wacana keislaman dengan problem keragaman masyarakat Indonesia, baik antar maupun intraagama, para otoritas keagamaan baru lebih menggemakan praktik kesalehan personal konservatif yang sejalan dengan pasar, seperti mengenakan hijab yang dirancang desainer Muslimah, menetap di perumahan Islam, menolak berjabat tangan dengan non-mahram dan anjuran untuk menikah dini. Dengan mengelaborasi diskusi otoritas keagamaan dan media baru di Indonesia kontemporer, bab ini juga menyoroti perjumpaan otoritas keagamaan dan media baru yang menfasilitasi munculnya fenomena televangelisme Islam di Indonesia.

Bab kedelapan yang ditulis oleh Ro'fah dan Eva Latipah mendiskusikan pandangan dan sikap ulama terhadap

negara-bangsa dalam konteks Muslim sebagai minoritas. Bab ini menjelaskan bahwa dalam relasi Muslim-non-Muslim melalui bingkai mayoritas-minoritas, ulama dan tokoh agama memainkan peran sentral. Sebagai representasi warga Muslim, ulama merupakan ujung tombak relasi Muslim dengan kelompok mayoritas. Mereka berperan menyuarakan aspirasi dan memastikan kepentingan Muslim diakomodasi. Secara internal, bagi Muslim sendiri ulama memainkan peran pendidik yang membentuk pemahaman, pola pemikiran serta ekpresi identitas keagamaan Muslim. Terlebih penting, bab ini menunjukkan bagaimana penerimaan ulama yang cukup kuat terhadap negara-bangsa di kawasan minoritas harus dilihat sebagai strategi *survival* mereka untuk menjamin eksistensi sebagai minoritas. Dalam upaya ini, ulama dan Muslim di wilayah minoritas melakukan berbagai langkah negosiasi, di antaranya dengan mengembangkan aktivitas pendidikan Islam bercorak akomodatif, untuk menyeimbangkan antara kebutuhan mengekpresikan identitas Muslim mereka di satu sisi, dan keinginan tetap menjadi warga yang baik, di sisi yang lain.

Bab kesembilan yang ditulis Ahmad Rafiq dan Roma Ulinnuha membahas dimensi lokalitas dalam pandangan dan sikap ulama mengenai negara-bangsa. Mengambil narasi-narasi yang berkembang di kota-kota yang jauh dari pusat kekuasaan, bab ini menunjukkan bahwa pandangan para ulama terhadap negara-bangsa seringkali juga ditentukan oleh posisi geografis dan politis mereka berhadapan dengan sistem kekuasaan. Wilayah-wilayah pinggiran yang selama ini jauh dari pusat kekuasaan seringkali merasa dianaktirikan dalam konteks relasi kuasa dan pembangunan. Perasaan ini jalin-menjalin dengan sentimen etnisitas yang berkembang di wilayah-wilayah tersebut. Pandangan kritis para ulama di kawasan pinggiran terhadap negara-bangsa, oleh karenanya, sering merupakan respons mereka atas relasi-kuasa melibatkan sentimen etnisitas yang dianggap kurang berkeadilan. Dengan mengekspos pandangan-pandangan tersebut mereka berusaha

menegosiasikan kepentingan 'pinggiran' berhadap-hadapan dengan 'pusat' yang selalu ingin tampil dominan.

Buku ini diakhiri dengan epilog yang ditulis Ibnu Burdah yang berupaya menarik menarik benang merah atas keseluruhan diskusi yang dihadirkan dalam bab-bab buku ini. Epilog ini juga berupaya menggarisbawahi bukan saja jangkar kuat sistem negara-bangsa di Indonesia, tetapi juga tantangan-tantangan yang agaknya akan benar-benar dihadapi Indonesia di masa depan, terutama dalam konteks kehidupan berbangsa-bernegara yang sangat dinamis.

Daftar Pustaka

Ajami, Fouad. 1992. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.

Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: KITLV Press.

Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic, Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Program for Southeast Asian Studies Monograph Series. Tempe: Arizona State University.

Esposito, John L. dan and James Piscatori. 1991. "Democratization and Islam." *The Middle East Journal* 45 (3): 427-40.

Filaly-Ansary, Abdou. 1999. "Muslims and Democracy". *Journal of Democracy* 10 (3): 18-32.

Haddad, Yvonne Y. 1983. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." dalam *Voices of Resurgent Islam,* diedit oleh John Esposito. New York dan Oxford: Oxford University Press.

Hafez, Muhammad M. 2004. "From Marginalization to Massacre: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria." dalam *Islamic Activism A Social Movement Theory Approach,* diedit oleh Quintan Wiktorowicz. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press.

Hasan, Noorhaidi. 2010. "The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia." *South East Asia Research* 18 (4): 705-735.

———. 2012. "Education, Young Islamists and Integrated Islamic Schools in Indonesia." *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies* 19 (1): 77-112.

———. 2018. "Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism and Cultural Resistance." dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia,* diedit oleh Robert Hefner. London dan New York: Routledge.

———. 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Ikhwan, Munirul. 2018. "Produksi Wacana Islam(is) di Indonesia: Revitalisasi Islam Publik dan Politik Muslim." dalam *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, diedit oleh Noorhaidi Hasan, 63-108. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Laffan, Michael. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London: Routledge Curzon.

Moussalli, Ahmad S. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb.* Beirut: American University of Beirut.

Mandaville, Peter. 2007. *Global Political Islam*. London and New York: Routledge.

Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Princeton: Princeton University Press.

Wahid, Din. 2014. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." *Disertasi*. Utrecht: Utrecth University.

---- 2 ----

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA DALAM SURVEI

Suhadi & Miftahun Ni'mah Suseno

Polemik tentang hubungan agama dan negara bersifat *recurrent* dan biasanya menguat saat terjadi perubahan-perubahan penting dalam lanskap politik. Dalam konteks ini menjadi penting untuk memeriksa ulang sejauh mana pro-kontra di kalangan ulama masih berlangsung terkait dengan dasar dan format negara, dengan menggali persepsi dan sikap mereka tentang negara-bangsa, berkait bukan saja dengan sistem dan formatnya, tetapi juga prinsip-prinsip dasar yang menopangnya, termasuk kewargaan, toleransi, demokrasi, Hak-hak Asasi Manusia, kesetaraan gender, dan seterusnya. Usaha ini dilakukan pertama-tama melalui survei di lima belas kota Indonesia, yang bertujuan memetakan sikap serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya.

Penelitian sebelumnya tentang ulama hampir semua menekankan pendekatan kualitatif yang fokusnya dapat dipilah menjadi empat bagian. *Pertama*, penelitian tentang MUI, baik fatwa-fatwanya seperti Mudzhar (1990, 2001), Hosen (2003, 2004), Adams (2012), Sholeh (2016), Sirry (2013), maupun perilaku politiknya, seperti Ichwan (2005, 2012, 2013, 2016), Menchik (2007), Hasyim (2014, 2015), dan Saat (2016). *Kedua*, penelitian ulama dalam konteks budaya, seperti

Hirokoshi (1987), Dhofier (1999), Mansurnoor (1990), Pribadi (2013), Hoesterey (2015). *Ketiga*, penelitian tentang ulama dalam konteks sejarah, seperti Azra (2004) dan Hisyam (2001). *Keempat*, penelitian tentang ulama dalam konteks politik secara umum, seperti Van Dijk (1996), Bruinessen (1990), Berhend (2003) dan Kersten (2015). Di luar kajian tentang MUI pasca-Orde Baru, yang menyinggung soal pandangan dan perilaku politik mereka, masih belum banyak yang secara spesifik melihat persepsi dan pandangan ulama Indonesia mengenai negara-bangsa, terutama kajian kuantitatif. Tulisan ini berusaha mengisi kekosongan tersebut.

Penelitian yang menggunakan metode survei ini dilaksanakan di kota-kota yang dipilih berdasarkan tiga kategori: Kategori kota metropolitan di mana kultur urban Muslim sangat kuat (Jakarta, Medan, Bandung, Makassar dan Surakarta); Kota dengan dominasi populasi ulama (dan tradisi Islam) arus utama yang cukup besar (NU dan Muhammadiyah), yaitu Banda Aceh, Padang, Palangka Raya, Surabaya dan Banjarmasin); Terakhir, kota dengan isu minoritas yang khas (Pontianak, Denpasar, Manado, Kupang dan Ambon). Dengan keragamaan lokasi yang dipilih, survei diharapkan memberi gambaran tentang peta persepsi dan pandangan ulama mengenai negara-bangsa dalam skala nasional, maupun dinamika dan nuansa lokal.

Dalam penelitian ini definisi ulama merujuk pada *religious scholar* dan *religious entrepreneur*. *Religious scholar* adalah orang-orang yang mempunyai latar belakang pendidikan agama secara formal dalam arti mengkaji dan mendalami teks-teks keislaman secara khusus, baik melalui institusi pendidikan seperti pesantren, universitas Islam terkemuka dunia, seperti Al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut dan UIN/IAIN maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Mereka mempunyai pengetahuan yang mendalam di bidang fikih, tauhid, tasawuf atau pendidikan Islam dan bidang keislaman lainnya. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut, mereka memperoleh otoritas dalam

menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jamaahnya. Seringkali *religious scholar* juga merupakan pemimpin (organisasi) keagamaan atau *religious leader* yang aktif dalam menjalankan roda organisasi keagamaan dan mempunyai visi keumatan, termasuk guru di sekolah keagamaan. Dalam kajian kesarjanaan ulama, *religious scholar* umumnya diasosiakan dengan otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*).

Pesatnya perkembangan lembaga pendidikan dan lahirnya media baru di negara-negara Muslim pada gilirannya berkontribusi pada munculnya otoritas-otoritas keagamaan baru. Berbeda dengan otoritas keagamaan tradisional, otoritas keagamaan baru umumnya tidak mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan yang ketat. Mereka memperoleh pengetahuan agama melalui sumber-sumber yang tersedia dan mudah diakses seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media baru seperti televisi dan internet. Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut sebagai *religious enterpreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek dan disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas. Ulama yang menjadi responden survei ini mencakup ulama dalam dua definisi tersebut sekaligus.

Metode

Survei dilakukan berbasis kelompok *(group-based survei)* dengan responden dari kelompok ulama atau tokoh agama Islam. Survei ini melibatkan 450 responden yang tersebar di lima belas kota (masing-masing kota 30 responden). Karena tidak ditemukan data populasi ulama Indonesia —baik oleh negara maupun lembaga swasta— pendataan populasi ulama di masing-masing kota menjadi langkah pertama yang dilakukan. Penelitian ini menggunakan teknik *proportionate stratified random sampling* dengan mempertimbangkan persebaran

sampling responden secara memadai dari setiap kelompok ulama dan karakter kota.

Pengelompokan strata berdasarkan pada latar belakang organisasi/gerakan keagamaan di mana persebaran dan variasi responden masing-masing kota ditentukan dengan melihat empat kategori berikut: *Pertama*, ulama arus utama yang tergabung/memiliki kedekatan dengan MUI, NU/ Muhammadiyah/ Persis (menyesuaikan dengan konteks lokal), dengan prioritas ulama yang memiliki basis pesantren dan/atau menjadi tokoh/pemikir dari lingkungan kampus. *Kedua*, ulama dari gerakan Islam "baru" (salafi, tarbawi, atau tahriri, dll.) yang berpotensi menjadikan negara-bangsa masih sebagai polemik dalam diskursus maupun gerakannya. *Ketiga*, ulama/tokoh dari kelompok minoritas di dalam Islam, seperti Syiah, Ahmadiyah, dll. *Keempat*, ulama baru yang memiliki kecenderungan sebagai *religious entrepreneur*, biasanya ulama dalam kategori ini berusia relatif muda (kurang dari 40 tahun) dengan sebagian besar audiennya merupakan generasi milenial.

Selain itu, pemilihan juga didasarkan pada faktor usia, gender, dan tingkat pendidikan. Proporsi yang digunakan adalah 50 persen dari data populasi ulama di masing-masing daerah yang didapatkan dari *mapping* awal yang dilakukan oleh peneliti bersama asisten peneliti di tiap daerah, dan selanjutnya dilakukan proses random dengan mempertimbangkan keterwakilan di masing-masing strata tersebut, sehingga diperoleh jumlah sampel sebanyak 30 ulama di setiap kota/ lokasi penelitian. Survei ini menggunakan batas tingkat kepercayaan 95 persen, dan diketahui simpangan baku (*standard deviation*) sebesar 33,69, kesalahan baku (*standard error*) sebesar 1,59 dengan *margin of error* sebesar 3,11. Pengukuran karakteristik ulama menggunakan skala sikap yang terdiri dari 70 aitem (pernyataan) dengan tingkat reliabilitas *cronbach alpha* sebesar 0,98.

Hasilnya, responden survei terdiri dari 76,22 persen laki-laki dan 23,78 persen perempuan. Total responden yang mengaku berafiliasi ke NU (termasuk Fatayat, Muslimat, Ansor, dst.)

berjumlah 22,22 persen, Muhammadiyah (terhitung Aisyiah, Nasyiatul Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, dst.) sebesar 15,78 persen, Ahmadiyah dan Syiah terbilang 5,33 persen dan sisanya 35,56 persen berasal dari beragam ulama yang berafiliasi dengan ragam organisasi atau gerakan baik di tingkat nasional maupun lokal yang berjumlah tidak kurang dari 60 organisasi atau kelompok. Sebagai konsekuensi dari lokasi penelitian di daerah urban (kota), latar pendidikan ulama yang menjadi responden penelitian ini terbilang berpendidikan tinggi. Persentase terbesar responden penelitian ini berpendidikan akhir S-3 (31,31 persen), kemudian sedikit lebih kecil disusul mereka yang berpendidikan akhir S-2 (30,63 persen) dan S-1 (29,28 persen). Sementara itu yang berpendidikan SLTA hanya berjumlah 6,08 persen.

Definisi dan Pengukuran

Dalam survei ini pengukuran merupakan proses kuantifikasi suatu atribut yang bertujuan untuk memperoleh gambaran kuantitatif berupa skor yang diperoleh dengan menggunakan alat ukur yang mempunyai karakteristik tujuan ukur. Pengembangan alat ukur merujuk pada rekomendasi Komite Bersama yaitu *American Educational Research Association* (*AERA*), *American Psychological Association* (*APA*) & *National Council on Measurement in Education* (*NCME*) (1999), Marnat (2003), Kline (2005), Urbina (2004), Azwar (2012) dan Netemeyer, *et.al*. (2003), yaitu:

a. Penetapan Pengertian dan Batasan Pengukuran

Dalam penelitian ini pengukuran sikap ulama terhadap negara-bangsa menggunakan skala sikap yang dikembangkan dari konsep empat *dimensi* yang disusun oleh tim peneliti yaitu pro-sistem, anti-kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan yang merujuk pada para ahli dalam bidang ini. *Pertama*, dimensi *pro-sistem* didefinisikan sebagai sikap dan pemahaman yang menghormati serta menerima sistem negara-bangsa yaitu Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Di

dalam dimensi ini juga terdapat aspek pro-pemerintahan yang merupakan sikap dan pemahaman yang menghormati dan menerima format pemerintahan, keabsahan pemerintahan yang berkuasa yaitu pemerintahan yang dipilih melalui demokrasi elektoral dan terbuka bagi aspek partisipasi masyarakat dari beragam latar belakang politik dan sosial. Lebih lanjut pro-sistem juga berarti sikap menerima produk-produk hukum yang dihasilkan dengan mengacu pada konstitusi negara dengan melibatkan pemerintah dan parlemen, serta menempatkan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga tertinggi dalam memutus *review* atas ketidakselarasan undang-undang dengan konstitusi.

Kedua, dimensi *anti-kekerasan* didefinisikan sebagai sikap yang memberi perhatian pada *promotion of life* dan hak untuk hidup (Anand 2016) serta menggali sikap anti-kekerasan pada level personal baik yang bersifat nyata maupun yang laten (Galtung 1996). Sedangkan dimensi *toleransi* dimaknai terbatas dalam konteks toleransi beragama, yang didefinisikan sebagai sikap seseorang dalam menerima perbedaan agama dan keyakinan dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Sikap toleran sendiri lebih menekankan pada bentuk penerimaan pada keyakinan agama lain (toleransi ekternal) maupun perbedaan paham dalam satu rumpun agama (toleransi internal; Woolf & Hulsizer 2003).

Ketiga, dimensi *pro-kewargaan* adalah sikap penerimaan terhadap prinsip kewargaan yang meliputi beberapa prinsip dasar seperti prinsip keadilan *(justice)* yang merujuk pada bentuk keadilan dan kesetaraan bagi semua warga di muka hukum, prinsip pengakuan *(recognition)* yang merujuk pada pengakuan negara atas keragaman individu, dan prinsip *self-determination* yang menekankan pada hak individu untuk mengambil keputusan atas nama dirinya sendiri sebagai warga negara tanpa ada intervensi dan kontrol dari pihak lain, termasuk negara. Selain itu, juga terdapat prinsip *solidarity* yang merujuk pada kapasitas individu untuk bersatu dengan yang lain dalam upaya untuk memperjuangkan apa yang menjadi haknya sebagai warga negara (Lister & Pia 2008).

Karakteristik	Sub Karakteristik	Level Progresif	Sub Karakteristik	DIMENSI			
				Anti-Kekerasan	Pro-Sistem	Toleransi	Pro-Kewargaan
Acceptance	Progresif	Progresif Tinggi	Progresif	√	√	√	√
		Progresif Sedang	Inklusif	√	√	√	√
		Progresif Rendah	Moderat	√	√	√	√
	Moderat		Konservatif	√	√	√	-
Rejection	Konservatif		Eksklusif	√	√	-	-
	Radikal		Radikal	√	-	-	-
	Ekstrim		Ekstrim	-	-	-	-
Tidak Teridentifikasi	Tidak Teridentifikasi		Tidak Teridentifikasi				

Dalam dimensi *pro-kewargaan* tersebut terdapat dua unsur penting: (a) *pro-demokrasi* yang merupakan sikap atau pandangan yang menghargai dan secara aktif mendorong demokrasi berjalan sebagai sistem pemerintahan di mana kedaulatan politik dikuasai oleh rakyat dan dikontrol secara langsung oleh rakyat (Campbell 2008). Dan (b), *pro-HAM* (hak asasi manusia) yaitu sikap dan pandangan yang mengakui HAM yang merujuk pada hak asasi manusia yang tertera di dalam Konstitusi Indonesia (UUD 1945 hasil amandemen). Lebih spesifik lagi, hak asasi manusia yang dimasukkan di sini direservasi sesuai dengan konteks penelitian tentang ulama yaitu tingkat penerimaan terhadap konsep dasar HAM, hak beragama, hak bersyarikat, dan perlakuan non-diskriminatif. Secara lebih eksplisit batasan pengukuran yang digunakan dalam survei ini sebagaimana tergambar dalam matriks di bawah ini.

b. Penyusunan Blue Print Pengukuran, Penulisan Aitem dan Validitas Isi

Pengukuran karakteristik ulama dikembangkan dengan menyusun indikator perilaku berdasarkan 4 dimensi negara-bangsa sehingga dihasilkan *blueprint* skala karakteristik ulama sebagai acuan dalam penyusunan aitem-aitem yang detilnya dapat di lampiran 1 bab ini. Setelah aitem-aitem dalam skala sikap karakteristik ulama sudah tersusun maka dilanjutkan dengan proses *review* yang dilakukan oleh penulis aitem

sendiri yaitu dengan memeriksa ulang setiap aitem yang baru ditulis apakah sesuai dengan indikator perilaku yang akan diungkap dan juga melakukan *review* terhadap tata bahasa aitem. Proses *review* dilakukan oleh orang yang berkompeten (*expert/proffesional judgement)* baik dari ahli bahasa maupun orang yang memahami konstruksi alat ukur karakteristik ulama yang hasil *review*-nya disampaikan dalam beberapa kali workshop *research design*. Proses review ini sebagai langkah untuk melakukan pengujian validitas isi yang menunjukkan sejauh mana aitem-aitem dalam alat ukur karakteristik ulama mencakup isi yang hendak diukur dan tidak keluar dari batasan tujuan pengukuran.

Pengujian validitas isi secara statistik dilakukan dengan menggunakan formula yang diusulkan oleh Aiken (1985) untuk menghitung koefisien validitas isi yang didasarkan pada hasil penilaian dari panel ahli terhadap suatu aitem dari segi sejauh mana aitem tersebut mewakili konstrak yang diukur. Skor V memiliki kemungkinan nilai 0 s.d. 1 yang menunjukkan derajat validitas aitem. Sebuah aitem dianggap valid manakala memiliki V sebesar 0.5 atau lebih. Hasil pengujian validitas isi melibatkan 20 ahli di bidang kajian ulama dan hasil analisis menunjukkan rentang nilai V sebesar 0,61 sd 0,92 sehingga dapat disimpulkan bahwa 80 aitem-aitem yang terdapat pada skala sikap karakteristik ulama termasuk valid.

*c. Pemilihan Aitem dan Pengambilan Data Uji Coba Skal*a

Kumpulan aitem dari skala sikap kerakteristik ulama yang telah melalui proses analisis validitas isi kemudian dilakukan *review* ahli melalui diskusi kelompok terarah dengan teknik *cognitive debriefing* yang bertujuan untuk mengetahui apakah kalimat dalam aitem mudah dipahami dari sisi tata bahasa oleh responden sebagaimana diinginkan oleh penulis aitem. *Cognitive debriefing* pada dasarnya merupakan sebuah metode yang dikembangkan untuk validasi linguistik bagi alat ukur yang digunakan dalam skala internasional. Tujuan utama dari *cognitive debriefing* adalah memastikan apakah pertanyaan atau

aitem-aitem dalam skala sikap dapat dipahami sebagaimana dimaksudkan oleh penyusun alat atau pertanyaan itu sendiri (Hoben dkk. 2014).

Langkah selanjutnya adalah pengambilan data *try out* untuk tujuan penskalaan dan mengevaluasi kualitas aitem dalam alat ukur skala sikap kerakteristik ulama secara statistik dengan melibatkan 30 responden sesuai dengan kriteria yang telah ditentukan dan representasi dari populasi yaitu ulama atau *religious leader* yang tinggal di daerah Yogyakarta.

d. Analisis Data dan Penyusunan Format Final Alat Ukur

Data yang sudah terkumpul dari 30 responden digunakan untuk analisis pengujian parameter-parameter guna mengetahui apakah aitem memenuhi persyaratan psikometris untuk disertakan sebagai bagian dalam skala. Parameter pertama adalah diskriminasi aitem dengan menghitung koefisien korelasi antara aitem dengan total skor skala (r_{ix}) sebagai indikator keselarasan atau konsistensi antara fungsi aitem dengan fungsi skala secara keseluruhan, yang disebut konsistensi aitem total (Azwar, 2012). Aitem yang memuaskan adalah yang mempunyai nilai koefisien korelasi aitem-toal (r_{ix}) sama dengan atau lebih dari 0,30 (Azwar 2012). Hasil analisis aitem ini menjadi dasar seleksi aitem. Aitem yang tidak memenuhi syarat psikometris akan dibuang atau direvisi lebih dahulu sebelum dapat menjadi bagian dari skala.

Berdasarkan hasil analisis diskriminasi aitem diketahui bahwa terdapat 10 aitem dinyatakan tidak lolos seleksi, sehingga skala sikap kerakteristik ulama terdiri dari 70 aitem yang lolos seleksi dengan nilai koefisien korelasi aitem-total (r_{ix}) bergerak antara 0,301-0,903. Dapat disimpulkan bahwa dari sisi kualitas daya diskriminasi aitem dalam skala sikap kerakteristik ulama memenuhi standar kualitas indeks daya beda.

Parameter kedua adalah estimasi reliabilitas alat ukur. Reliabilitas dalam penelitian ini dilakukan dengan metode konsistensi internal, salah satunya adalah formula koefisien Alpha. Skala sikap kerakteristik ulama diketahui mempunyai

nilai reliabilitas 0,98 dan hal ini menunjukkan tingkat reliabiltas baik atau *excellent* sebagai alat ukur. Hal ini sesuai dengan pendapat Azwar (2012) yang menyatakan skala yang dinyatakan memiliki reliabilitas yang baik adalah yang mempunyai koefisien reliabilitas di atas 0,9. Begitu juga menurut Kline (2005) mengelompokkan batasan koefisien reliabilitas *excellent* dengan skor sekitar 0,90. Sedangkan Hair, Black, Babin, Anderson, & Tatham (2006) menyebutkan bahwa untuk penelitian dengan pendekatan eksplorasi dengan koefisien reliabilitas 0,70 sudah dianggap layak atau memenuhi.

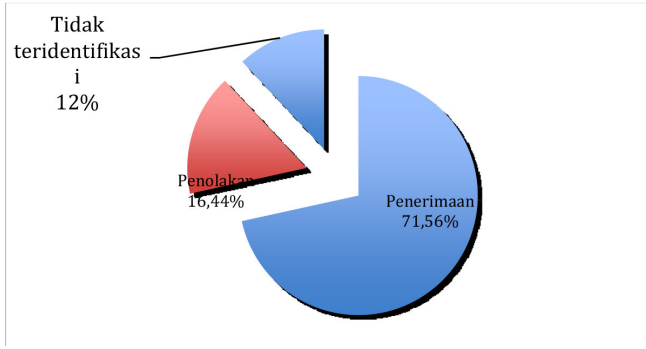
Pengujian diskriminasi aitem dan estimasi reliabilitas dilakukan dengan menggunakan aplikasi *software Statistical Package for Social Science* (SPSS) for Windows versi 20 sesuai langkah-langkah analisis dalam petunjuk yang ada pada manual buku yang ditulis oleh Landau & Everitt (2004). Berdasarkan hasil analisis data yang telah dilakukan, langkah selanjutnya adalah menyusun format final skala sikap kerakteristik ulama yang merupakan salah satu produk yang dihasilkan dari penelitian ini. *Blue print* Skala sikap kerakteristik ulama format final dapat dibaca di lampiran 2 bab ini.

Hasil Survei

Setelah konsep dan metode penelitian dijelaskan panjang lebar di atas, di bawah ini dipaparkan hasil surveinya. Sebagaimana pada umumnya penelitian kuantitatif, kami meminimalisir tafsir tentang hasil survei. Narasi hasil temuan survei dipaparkan secara deskriptif. Penjelasan panjang tentang dinamika sikap ulama terhadap negara-bangsa di lapangan akan dibahas oleh bab-bab lain dalam buku ini. Di akhir kami menulis kesimpulan dan diskusi singkat.

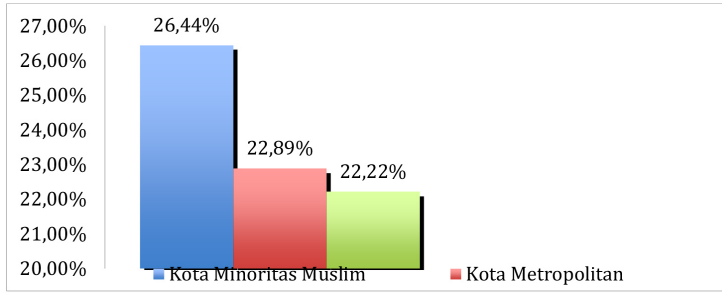
a. Penerimaan dan Penolakan

Gambaran umum penelitian ini menunjukkan persentase ualama yang menerima konsep negara-bangsa tergolong tinggi, yaitu 71,56 persen. Sementara itu, mereka yang menolak berjumlah 16,44 persen. Sisanya tidak teridentifikasi.



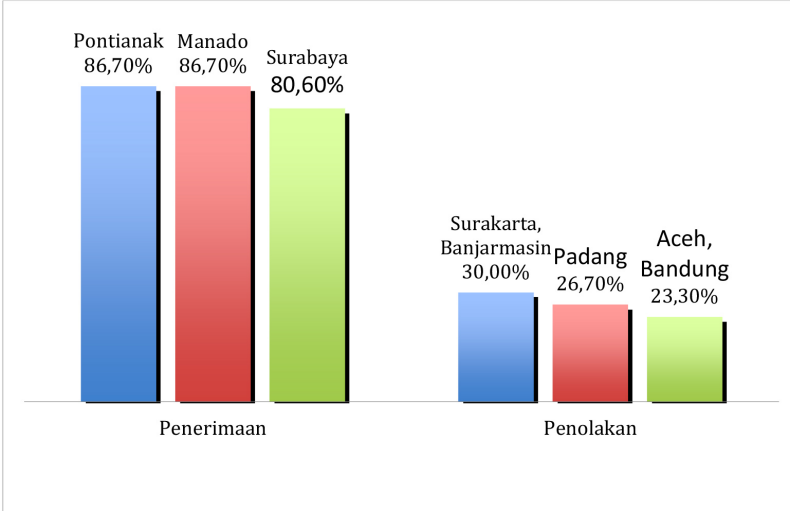
Grafik 1: Penerimaan dan Penolakan Ulama terhadap konsep negara-bangsa

Survei ini juga menemukan perbedaan tingkat penolakan dan penerimaan dilihat dari aspek klaster kota yang telah dijelaskan sebelumnya yaitu kota metropolitan, kota arus utama Islam, dan kota dengan minoritas Muslim. Meskipun selisih angka persentasenya tidak terlalu besar, tingkat penerimaan terhadap konsep negara-bangsa dan turunannya di kota dengan minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi (26,44 persen) dibanding dengan kota metropolitan (22,89 persen) dan kota arus utama Muslim (22,22 persen). Dari aspek karakteristik juga menunjukkan pola serupa. Sampai di sini dapat kita tarik ikhtisar bahwa ulama di kota yang berpenduduk semakin plural maka mereka semakin memiliki penerimaan yang lebih tinggi terhadap negara-bangsa.



Grafik 3: Penerimaan dan penolakan negara-bangsa berdasarkan klater kota

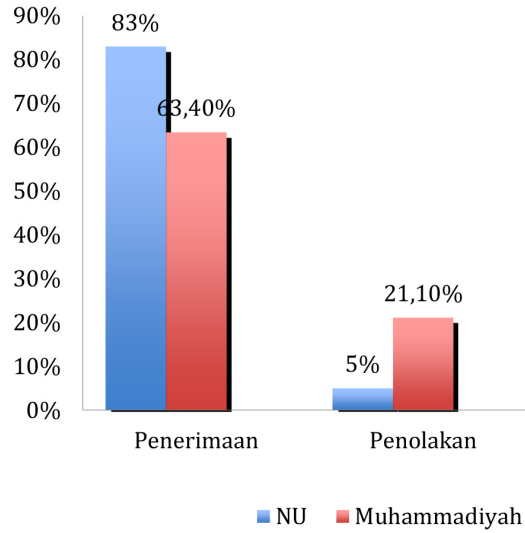
Jika kita lihat perbandingan kota juga tampak perbedaan angka penolakan dan penerimaan terhadap konsep negara-bangsa. Dari hasil survei tampak bahwa ulama di Pontianak (86,70 persen) dan Manado (86,70 persen) merupakan kota dengan ulama yang paling banyak menunjukkan sikap menerima konsep negara-bangsa, disusul dengan ulama di Surabaya sebanyak 80,60 persen dan ulama di Ambon sebanyak 80 persen. Sedangkan ulama yang memiliki kecenderungan paling tinggi menolak konsep negara-bangsa adalah ulama di kota Surakarta (30 persen) dan Banjarmasin (30 persen), disusul Padang (26,70 persen) dan terakhir Aceh (23,30 persen) dan Bandung (23,30 persen).



Grafik 4: Penerimaan dan penolakan tertinggi berdasarkan kota

Temuan penerimaan dan penolakan berdasarkan kota menjelaskan dinamika sikap yang berbeda-beda terhadap konsep negara-bangsa di berbagai lokasi penelitian. Banyak faktor yang menyebabkan perbedaan sikap tersebut, baik dari sisi sikap pribadi ulama secara subjektif maupun faktor sejarah dan kebudayaan di masing-masing kota yang belum bisa dijelaskan oleh studi kuantitatif ini.

Survei ini juga menemukan fakta menarik sikap ulama berdasarkan afiliasi organisasi keagamaan. Penerimaan ulama NU terhadap konsep negara-bangsa sebesar 83 persen, yaitu lebih tinggi dibandingkan dengan ulama Muhammadiyah di mana mereka yang menerima konsep negara-bangsa berjumlah 63,4 persen. Hal ini juga terkonfirmasi dalam hal penolakan, tercatat ulama Muhammadiyah yang menolak konsep negara-bangsa sebanyak 21,1 persen dan ulama NU hanya 5 persen. Hal ini menjadi temuan menarik, meskipun karena keterbatasannya survei ini tidak dapat bercerita lebih mendalam lagi.

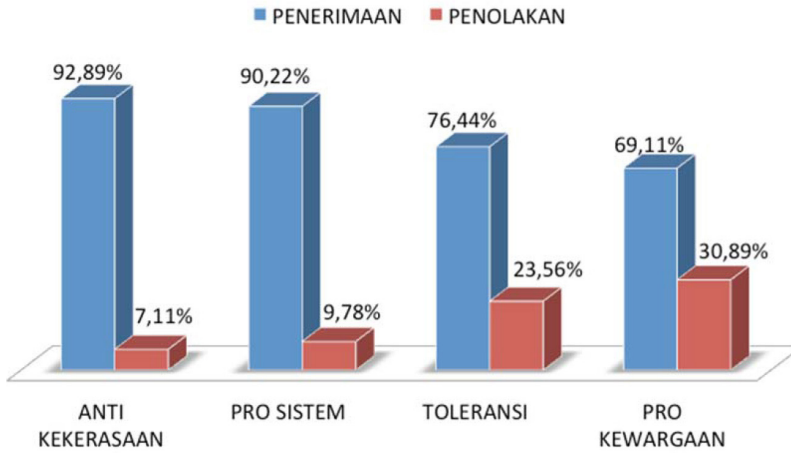


Gambar 6: Penerimaan dan penolakan berdasarkan organisasi keagamaan

b. Dimensi Sikap

Kecenderungan penerimaan maupun penolakan menarik bila dipotret dari aspek empat dimensi yang dipakai dalam penelitian ini. Secara berurutan penerimaan dari yang paling tinggi ke yang paling rendah adalah anti-kekerasan, pro-sistem,

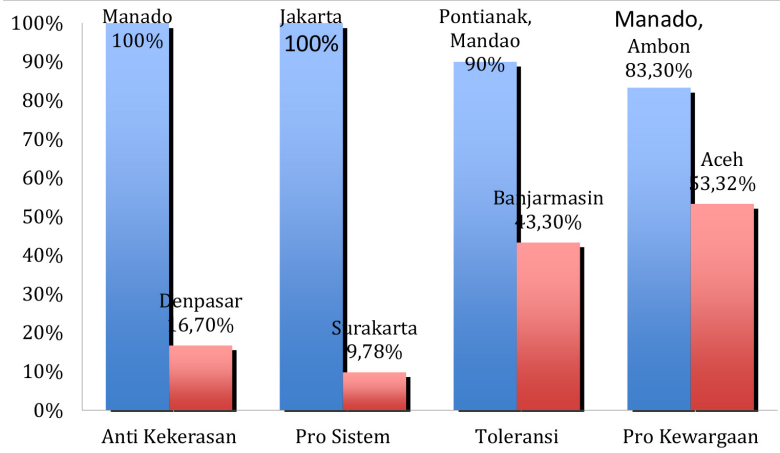
toleransi, dan kemudian pro-kewargaan. Penerimaan yang sangat tinggi ada pada dimensi anti-kekerasan (penerimaan 92,89 persen; penolakan 7,11 persen) dan pro-sistem (penerimaan 90,22 persen; penolakan 9,78 persen). Sedangkan penerimaan dalam dua dimensi yang lain terbilang lebih rendah, yaitu dimensi toleransi (penerimaan 76,44 persen; penolakan 23,56 persen) dan dimensi pro-kewargaan (penerimaan 69,11 persen; penolakan 30,89 persen).



Grafik 7: Dimensi penerimaan dan penolakan

Analisis antardaerah tentang aspek dimensi tersebut menunjukkan bahwa ulama di kota Manado tergolong paling tinggi sikap anti-kekerasannya, yaitu sebanyak 100 persen, sebaliknya ulama di Denpasar menunjukkan dukungan anti-kekerasan yang terendah 16,70 persen. Ulama di Jakarta tercatat 100 persen mendukung pro-sistem, sedangkan yang paling rendah ada di Surakarta, yaitu 9,78 persen. Sementara pada dimensi toleransi, yang tertinggi ada di kota Pontianak dan Manado yang sama-sama berjumlah 90 persen, sedangkan yang menempati posisi terendah ada di Banjarmasin yaitu 43,30 persen. Terakhir adalah dimensi pro-kewargaan di mana yang paling tinggi terdapat di Manado dan Ambon dengan

masing-masing persentasenya 83,30 persen. Sedangkan ulama yang tidak mendukung prinsip kewargaan terbesar ditemukan di Aceh sejumlah 53,32 persen. Di bawah ini grafik persentase tertinggi dan terendah untuk tiap dimensi berdasarkan kota.



Grafik 8: Dimensi karakteristik ulama antar daerah

Hasil uji statistika inferensial menemukan beberapa hal yang menarik, antara lain berdasarkan hasil analisis *independent sample test* ditemukan bahwa tidak ada perbedaan penerimaan dan penolakan konsep negara-bangsa baik pada ulama laki-laki maupun ulama perempuan. Dari sisi dimensi konsep negara-bangsa juga tidak ada perbedaan penilaian antara ulama laki-laki dan perempuan dalam menilai konsep dimensi anti-kekerasan, pro-sistem, toleransi maupun pro-kewargaan. Hal ini menunjukkan bahwa faktor perbedaan gender pada ulama tidak menjadi penyebab munculnya perbedaan penilaian ulama terhadap konsep negara-bangsa.

Sedangkan dari sisi usia, dalam hal ini usia dibagi dalam dua kelompok yaitu usia di atas 45 tahun dan di bawah 45 tahun. Berdasarkan analisis *independent sample test* ditemukan bahwa ada perbedaan sikap ulama dalam tiap dimensi konsep negara-bangsa yang hasilnya menunjukkan bahwa kecenderungan ulama dengan usia dibawah 45 tahun

mempunyai nilai (penerimaan) yang lebih tinggi dalam setiap dimensi karakteristik ulama. Penilaian terhadap dimensi anti-kekerasan menunjukkan nilai t=3,080 (p<0,05) dengan nilai rerata ulama usia kurang dari 45 tahun sebesar 34,36 sedangkan ulama usia di atas 45 tahun mempunyai rerata sebesar 33,17. Penilaian terhadap dimensi pro-sistem menunjukkan nilai t=2,711 (p<0,05) dengan nilai rerata ulama usia kurang dari 45 tahun sebesar 68,02 sedangkan ulama usia di atas 45 tahun mempunyai rerata sebesar 65,59. Penilaian terhadap dimensi toleransi menunjukkan nilai t=2,887 (p<0,05) dengan nilai rerata ulama usia kurang dari 45 tahun sebesar 38,89 sedangkan ulama usia di atas 45 tahun mempunyai rerata sebesar 37,22. Penilaian terhadap dimensi pro-kewargaan menunjukkan nilai t=2,301 (p<0,05) dengan nilai rerata ulama usia kurang dari 45 tahun sebesar 106,66 sedangkan ulama usia di atas 45 tahun mempunyai rerata sebesar 102,94. Hal ini menunjukkan bahwa ulama dengan usia kurang dari 45 tahun menunjukkan sikap penilaian penerimaan yang lebih tinggi di semua dimensi konsep negara-bangsa yang lebih tinggi dibandingkan ulama dengan usia di atas 45 tahun.

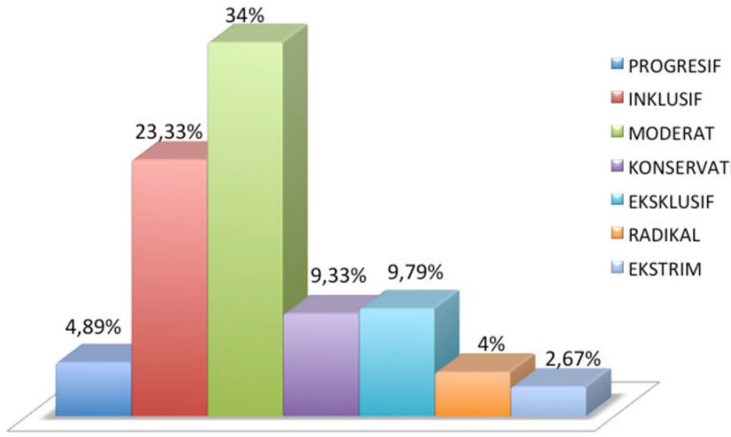
Penilaian konsep negara-bangsa pada ulama juga ditemukan adanya perbedaan dari sisi tingkat pendidikan. Dalam penelitian ini pendidikan dibedakan mulai dari pendidikan terakhir SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA, S1, S2, dan S3. Berdasarkan analisis *one-way anova* diketahui bahwa penilaian terhadap dimensi anti-kekerasan menunjukkan nilai F=2,470 (p<0,05) artinya bahwa ada perbedaan penilaian dimensi anti-kekerasan berdasarkan tingkat pendidikan, dan perbedaan itu muncul pada jenjang pendidikan S1 dan S2, S2 mempunyai penilaian dimensi anti-kekerasan lebih tinggi dibandingkan S1, sedangkan untuk jenjang pendidikan yang lain tidak ditemukan perbedaan. Penilaian terhadap dimensi pro-sistem menunjukkan nilai F=3,665 (p<0,05) artinya bahwa ada perbedaan penilaian dimensi pro-sistem berdasarkan tingkat pendidikan, dan perbedaan itu muncul hanya pada jenjang

pendidikan S1, S2, dan S3. S3 mempunyai penilaian dimensi pro-sistem paling tinggi dibandingkan S2 dan S1, dan jenjang pendidikan S2 lebih tinggi dibandingkan S1, sedangkan untuk jenjang pendidikan yang lain tidak ditemukan perbedaan.

Penilaian terhadap dimensi toleransi, diketahui nilai F=3,067 (p<0,05) yang menunjukkan ada perbedaan penilaian dimensi toleransi hanya pada jenjang pendidikan S1, S2, dan S3. Pendidikan akhir pada jenjang S2 mempunyai penilaian yang lebih tinggi pada dimensi toleransi dibandingkan dengan ulama dengan pendidikan akhir S1, dan ulama dengan jenjang pendidikan S3 juga mempunyai penilaian yang lebih tinggi pada dimensi toleransi dibandingkan dengan ulama dengan pendidikan akhir S1. Demikian juga pada dimensi pro-kewargaan, ditemukan nilai F=3,326 (p<0,05) dengan muncul perbedaan penilaian dimensi pro-kewargaan pada ulama dengan jenjang pendidikan akhir, S1, S2, dan S3. Ulama dengan pendidikan akhir pada jenjang S2 mempunyai penilaian yang lebih tinggi dibandingkan dengan ulama dengan pendidikan akhir S1, dan ulama dengan jenjang pendidikan S3 mempunyai penilaian yang lebih tinggi pada dimensi pro-kewargaan dibandingkan dengan ulama dengan pendidikan akhir S1. Hal ini menunjukkan bahwa tingginya tingkat pendidikan ulama memengaruhi cara pandang mereka dalam menilai konsep negara-bangsa secara lebih terbuka.

c. Karakter

Dari aspek karakteristiknya, hasil survei ini memperlihatkan ulama atau tokoh Muslim di Indonesia yang terbesar berkarakter moderat (34 persen) dan inklusif (23,33 persen). Sementara mereka yang berkarakter konservatif 9,33 persen dan eksklusif 9,79 persen. Sisanya, kelompok ulama yang berkarakter progresif berjumlah 4,89 persen; mereka yang radikal berjumlah 4 persen, dan yang ekstrem hanya 2,67 persen.

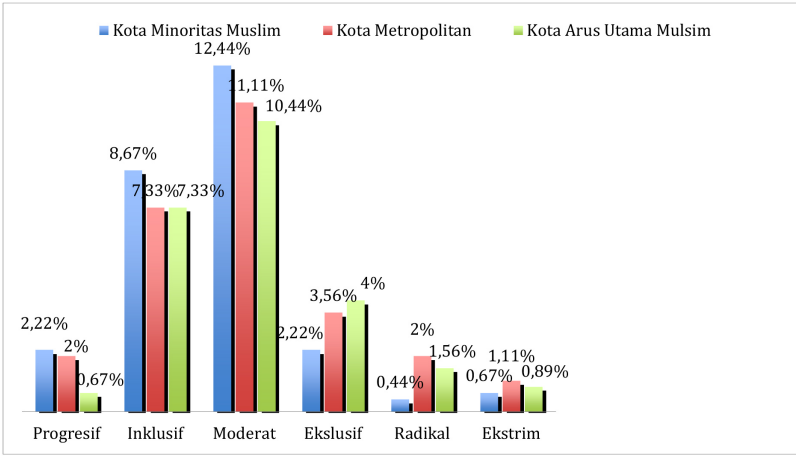


Grafik 9: Karakteristik ulama

Apa artinya angka-angka karakter tersebut? Angka-angka karakter itu menjelaskan ulama yang berada pada posisi tengah (inklusif-moderat-konservatif-eksklusif) berjumlah besar dan yang berada pada posisi progresif maupun radikal-ekstrem sama-sama berjumlah kecil. Tampaknya ini menjelaskan bahwa sebagaian besar ulama bersikap positif terhadap konsep negara-bangsa dan turunannya.

Jika kita lihat dari aspek klaster kota, data yang ada menunjukkan bahwa ulama di daerah atau kota dengan minoritas Muslim memiliki karakter progresif, inklusif dan moderat yang lebih tinggi (secara berurutan: 2,22 persen, 8,67 persen, dan 12,44 persen) dibandingkan ulama di kota metropolitan (2 persen, 7,33 persen, dan 11,11 persen) dan kota arus utama Muslim (0,67 persen, inklusif 7,33 persen, moderat 10,44 persen). Dari arah karakter sebaliknya (eksklusif, radikal dan ekstrem) ulama di kota dengan minoritas Muslim tercatat lebih rendah (secara berurutan: 2,22 persen, 0,44 persen, dan 0,67 persen) daripada ulama di kota metropolitan Islam (3,56 persen, 2 persen, dan 1,11 persen) dan kota arus utama Muslim (4 persen, 1,56 persen, dan 0,89 persen). Tren ini juga mengonfirmasi temuan tentang penerimaan terhadap

konsep negara-bangsa di mana ulama yang berada di kota dengan minoritas Muslim memiliki penerimaan yang lebih tinggi sebagaimana digambarkan dalam Grafik 3 pada sub-bab sebelumnya di atas.



Gambar 10: Dimensi karakteristik ulama berdasarkan klaster kota

Analisis kuantitatif menunjukkan temuan perbandingan karakter ulama antar kota yang menarik. Ulama yang tergolong *progresif* paling banyak ditemukan di kota Jakarta (13,80 persen), Manado (13,80 persen), dan Ambon (13,80 persen). Kemudian disusul kota Surabaya sebanyak 9,70 persen dan selanjutnya ulama di kota Medan (6,70 persen) dan Makassar (6,70 persen). Ulama yang tergolong *inklusif* juga terbanyak terdapat di Jakarta (41,40 persen), selanjutnya di Pontianak (36,70 persen), Surabaya (35,50 persen), dan di Makassar (33,30 persen). Ulama yang termasuk dalam kategori *moderat* secara berurutan dari yang tertinggi ditemukan pada ulama di Kupang (53,30 persen), selanjutnya di Surakarta (50 persen), dan Palangka Raya (46,70 persen). Ulama yang tergolong *konservatif* banyak ditemukan di Aceh sebesar 23,30 persen, di Pontianak sebesar 16,70 persen dan di Banjarmasin sebesar 13,30 persen.

Sedangkan ulama yang masuk dalam kategori *eksklusif* paling banyak ditemukan di Padang (20 persen), disusul Bandung (16,70 persen), Jakarta (13,80 persen), Aceh (13,30 persen), dan Banjarmasin (13,30 persen). Terdapat 13,30 persen ulama di Surakarta termasuk dalam kategori *radikal*, selanjutnya ada 10 persen ulama di Aceh dan 10 persen ulama di Banjarmasin yang juga termasuk dalam kategori ulama radikal. Ulama yang termasuk dalam kategori *ekstrem*, paling tinggi terdapat di kota Surakarta sebanyak 13,30 persen dan di Banjarmasin sebanyak 6,70 persen.

Kesimpulan

Posisi ulama, baik dalam kehidupan kemasyarakatan maupun politik kian dirasakan. Di sisi lain secara politik diskursus relasi agama dan negara selalu menemukan titik *recurrent*-nya di dunia Muslim, tidak terkecuali dalam konteks politik di Indonesia. Riset dan kajian tentang ulama dalam kaitannya dengan negara-bangsa telah banyak dilakukan, namun masih sangat jarang yang memotret secara komprehensif dengan pendekatan kuantitatif melalui survei. Riset yang dituangkan dalam artikel ini mengisi kekosongan itu. Hasilnya, sebagian mengafirmasi dan memastikan temuan-temuan penelitian lain seperti tentang arus utama moderasi di kalangan mayoritas ulama, tetapi sebagian lain menyuguhkan hal-hal baru yang sangat dinamis.

Metode dan cara penyuguhan survei ini berusaha menghindari pertaruhan cara berpikir parsial seperti memaparkan berapa persen ulama yang setuju penegakan syariat Islam, setuju dengan penggunakan kekerasan dalam kerangka *jihād fī sabīlillāh*, menolak rumah ibadah agama lain, dan seterusnya. Meskipun aitem dalam kuesioner banyak sekali pernyataan tentang hal itu. Yang ingin disampaikan oleh hasil survei ini lebih tentang pola penerimaan dan penolakan, dimensi dan karakter keulamakan berbasis konsep yang argumennya dijelaskan di muka.

Banyak hal telah disampaikan secara detail di atas, bagian kesimpulan dan diskusi ini hanya memungut sedikit darinya, termasuk yang belum dipaparkan secara eksplisit. *Pertama*, meskipun peran organisasi keagamaan besar seperti NU dan Muhammadiyah sangat signifikan di Indonesia, dari 450 ulama yang disurvei terdapat 41,09 persen yang menyatakan berada di luar dua organisasi besar itu dan di luar dua minoritas di dalam Islam (Syiah dan Ahmadiyah). Banyak darinya juga tidak memiliki kedekatan dengan lembaga keagamaan yang formal atau konvensional, atau memiliki pola hubungan yang sangat cair dengan organisasi keagamaan. Sampai di sini, bila transformasi moderasi Islam dibutuhkan, sebaiknya tidak hanya menyasar ulama-ulama yang merepresentasikan organisasi keagamaan.

Kedua, jika transformasi melalui organisasi keagamaan ulama dilakukan, khususnya di kalangan NU dan Muhammadiyah, tampaknya Muhammadiyah perlu mendapatkan perhatian lebih. Sebagaimana temuan survei ini, penerimaan ulama NU terhadap konsep negara-bangsa sebesar 83 persen (hanya ada penolakan 5 persen) lebih tinggi dibandingkan ulama dari kalangan Muhammadiyah yang berjumlah 63,4 persen (penolakan masih besar 21,1 persen).

Ketiga, temuan survei berdasarkan daerah atau kota sangat dinamis. Untuk memahaminya secara lebih mendalam tentu tidak bisa mengandalkan hasil survei atau tulisan di bab ini saja. Tidak mengejutkan membaca temuan survei ini bahwa para ulama di Surakarta tergolong yang tertinggi (30 persen; bersama Banjarmasin) dalam menunjukkan sikap penolakan mereka terhadap negara-bangsa. Namun bila hasil survei ini dibaca secara jeli, pada saat bersamaan kita mendapatkan adanya 50 persen ulama yang menjadi responden survei ini di Surakarta yang tergolong berkarakter moderat (dalam survei ini merupakan kategori ketiga teratas setelah progresif dan inklusif). Sampai di sini, untuk sebagian kasus dan temuan, cara baca antar bagian terhadap survei dalam bab ini saja

akan memberikan pengetahuan dan pelajaran yang menarik. Meskipun untuk memahami mengapa ulama Banjarmasin tergolong yang tertinggi dalam menolak negara-bangsa tidaklah mudah. Salah satu jawabannya barangkali karena unsur-unsur lokalitas yang membuat mereka merasa jauh dan dianaktirikan oleh pusat. Hal sama berlaku di Denpasar, di mana para ulama menunjukkan dukungan terhadap sikap anti-kekerasan yang paling rendah (16,70 persen); hal yang tidak bisa dipisahkan dari kontestasi politik di tingkat lokal, yang dipicu oleh politik *ajeg* Bali yang dikembangkan kelompok dominan.

Keempat, *last but not least* temuan penting yang mungkin membuat kita cukup optimis adalah ulama yang berkarakter inklusif dan moderat (jika digabung) berjumlah total 57,33 persen yang merupakan mayoritas di kalangan ulama Indonesia yang disurvei. Tentu sulit mengharapkan figur ulama berkarakter progresif yang sangat dominan, sehingga jumlah mereka sebesar 4,89 persen merupakan perkembangan yang cukup baik. Upaya mentransformasikan sejumlah 19,12 persen ulama yang berkarakter konservatif-eksklusif menjadi ulama yang inklusif-moderat merupakan agenda yang penting. Apalagi, melibatkan 4 persen yang radikal dan 2,67 persen yang ekstrem merupakan pekerjaan rumah di kalangan internal ulama maupun pihak-pihak yang memiliki perhatian dalam masalah ini.

Daftar Pustaka

Adams, Wahiduddin. 2012. *Fatwa MUI dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*. Jakarta: Departemen Agama RI.

Aiken, L. R. 1985. Three Coefficients For Analyzing the Reliability and Validity of Ratings. *Educational and Psychological Measurement 45*(1): 131-142.

American Educational Research Association, American Psychological Association, & National Council on Measurement in Education. 1999. *Standards for Educational And Psychological Testing*. Washington, DC: Author.

Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama' in the Seventeenth And Eighteenth Centuries*. Honolulu: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu.

Azwar, S. 2012. *Penyusunan Skala Psikologi*. Edisi ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

———. 2012. *Reliabilitas dan Validitas*. Edisi ke-4. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Berhend, Timothy Earl. 2003. "Reading the Myth: Public Teaching of Abu Bakar Baasyir." *MediaTor* 4 (2).

Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma: The Indonesian Indicator* 49: 52–69.

Campbell, David F. J. 2008. *The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy*. Vienna: Democracy Ranking.

Galtung, J. 1996. *Peace By Peaceful Means Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage Publications.

Hasyim, Syafiq. 2015. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia." *Philosophy and Social Criticism* 1 (9).

———. 2014. "Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization in Indonesia". *Disertasi*. Berlin: Free University Berlin.

Hisyam, Muhammad. 2001. *Caught between Three Fires: The Javanese Panguku Under the Dutch Colonial Administration, 1882-1942*. Leiden, Jakarta: INIS.

Hoesterey, James Bourk. 2015. *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and A Self-Help Guru*. Stanford: Stanford University Press.

Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Muntaha Azhari. Jakarta: P3M.

Hoben, M., Bar, M., Mahler, C., Berger, S., Squires, J.E., Estabrooks, C.A., Kruse, A., & Behrens, J. 2014. "Lingustic Validation of the Alberta Context Tool and Two Measures of Research Use, for Jerman Residential Long Term Care." *BMC Reasearch Note* 7 (67): 1-12.

Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia." dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore: ISEAS.

———. 2004. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)." *Journal of Islamic Studies* 15 (2): 147–79.

Ichwan, Moch Nur. 2005. "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto." *Islamic Law and Society* 12 (1): 45–72.

———. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen, 60-104. Singapore: ISEAS.

———. 2012. "Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten." *Journal of Indonesian Islam* 6 (1): 166-94.

_____. 2016. "MUI, Aksi Bela Islam, dan Umat Mengambang," *Maarif,* 11/2:87-104.

Kersten, Carool. 2015. *Islam in Indonesia, The Contest for Society, Ideas and Values.* London: Hurst.

Kline, R. B. 2005. *Principle and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: The Guilford Press.

Landau, S. & Everitt, B.S. 2004. *A Handbook of Statistical Analysis Using SPSS*. New York: Chapman & Hall/CRS Press LCC.

Lister, M. and Emily Pia, 2008. *Citizenship in Contemporary Europe*. Edinburg: Edinburg University Press**.**

Mansurnoor, Iik Arifin. 1990. Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Menchik, Jeremy. 2007. "Illiberal but Not Intolerant: Understanding the Indonesian Council of the Ulamas." *Inside Indonesia*. October-December.

Marnat, G. G. 2003. *Handbook of Psychological Assessment*. Edisi ke-4.New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.

Mudzhar, M. Atho'. 1990. "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988." *Disertasi*. Los Angeles: University of California.

———. 2001. "The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of 'Ulama' Revisited." dalam *Islam in the Era of Globalization*, diedit oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS.

Netemeyer, R.C., Bearden W. O., & Sharma. S. 2003. *Schalling Procedures: Issues and Applications.* Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Pribadi, Yanwar. 2013. "Islam and Politics in Madura: Ulama and Other Local Leaders in Search of Influence (1990-2010)." *Disertasi*. Leiden: Leiden University.

Saat, Norshahril. 2016. "Theologians 'Moralizing' Indonesia? The Case of the Post-New Order Ulama Council of Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 44 (4-5): 546-570.

Satha-Anand, C. 2016. *Barangsiapa Memelihara Kehidupan*. Bandung: Mizan.

Sirry, Mun'im. 2013. "Fatwas and Their Controversy: The Case of the Council of Indonesian Ulama." *Journal of Southeast Asian Studies* 44 (1): 100-117.

Sholeh, Asrorun Ni'am. 2016. *Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Jakarta: Emir Cakrawala Islam.

Urbina, S. 2004. *Essentials of Psychological Testing*. New Jersey: John Willey & Sons.

Van Dijk, C. 1996. "Ulama and Politics". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 152 (1): 109–43.

Woolf, Linda M. and Michael R. Hulsizer 2003. "Intra- and Inter-Religious Hate and Violence: A Psychosocial Model." *Journal Of Hate Studies* 2 (1): 1-47.

Lampiran 1: Blueprint skala karakteristik ulama sebagai acuan penyusunan aitem

No	Dimensi	Indikator Perilaku	Jumlah Aitem		Jumlah & Bobot Per Dimensi
			F	UF	
1.	Anti-kekerasan	Menolak segala bentuk kekerasan, termasuk dengan alasan *jihad* dan *amar ma'ruf nahi munkar.*	2	2	12 (15%)
		Mengecam penggunaan ujaran kebencian terhadap minoritas agama dan kepercayaan lain.	2	2	
		Menolak dan tidak menyetujui tindakan persekusi dan penyerangan terhadap kelompok non Muslim dan minoritas dalam Islam	2	2	
2.	Pro-sistem	Menerima Pancasila sebagai landasan filosofis dan ideologi negara.	2	2	20 (25%)
		Menerima NKRI sebagai bentuk negara.	2	2	
		Menerima UUD 1945 sebagai konstitusi negara	2	2	
		Menerima keabsahan pemerintah yang terpilih.	2	2	
		Menerima regulasi yang disusun pemerintah terpilih.	2	2	
3.	Toleransi	Menerima keberadaan individu/kelompok lain yang memiliki perbedaan agama dan keyakinan (non Muslim)	2	2	12 (15%)
		Menerima keberadaan kelompok minoritas dalam Islam.	2	2	
		Mendorong keterlibatan individu/kelompok agama dan keyakinan yang berbeda dalam kegiatan sosial.	2	2	

4.	Pro-kewargaan	Menerima prinsip dasar persamaan hak dan kewajiban dalam politik.	2	2	36 (45%)
		Menerima prinsip kesetaraan dalam akses anggaran negara	2	2	
		Menerima keselarasan konsep demokrasi dan nilai-nilai Islam.	2	2	
		Menerima kebebasan berkumpul/ berserikat dan berpendapat.	2	2	
		Menerima demokrasi substantif (persamaan antar kelas, antar agama, gender, dll.)	2	2	
		.Menerima konsep dasar HAM	2	2	
		.Menerima hak beragama	2	2	
		.Menerima hak bersyarikat	2	2	
		Menerima perlakuan non-diskriminasi.	2	2	
		Total Aitem	**40**	**40**	**80**

Lampiran 2: Penyusunan format final alat ukur

No	Dimensi	Indikator Perilaku	Jumlah Aitem F	Jumlah Aitem UF	Jumlah & Bobot Per Dimensi
1.	Anti-kekerasan	Menolak segala bentuk kekerasan, termasuk dengan alasan *jihad* dan *amar ma'ruf nahi munkar*.	1	1	9 (13%)
		Mengecam penggunaan ujaran kebencian terhadap minoritas agama dan kepercayaan lain.	2	2	
		Menolak dan tidak menyetujui tindakan persekusi dan penyerangan terhadap kelompok non Muslim dan minoritas dalam Islam	1	2	
2.	Pro-sistem	Menerima Pancasila sebagai landasan filosofis dan ideologi negara.	2	2	18 (25%)
		Menerima NKRI sebagai bentuk negara.	1	1	
		Menerima UUD 1945 sebagai konstitusi negara	2	2	
		Menerima keabsahan pemerintah yang terpilih.	2	2	
		Menerima regulasi yang disusun pemerintah terpilih.	2	2	
3.	Toleransi	Menerima keberadaan individu/kelompok lain yang memiliki perbedaan agama dan keyakinan (non Muslim)	2	2	11 (16%)
		Menerima keberadaan kelompok minoritas dalam Islam.	1	2	
		Mendorong keterlibatan individu/kelompok agama dan keyakinan yang berbeda dalam kegiatan sosial.	2	2	

4.	Pro-kewargaan	Menerima prinsip dasar persamaan hak dan kewajiban dalam politik.	1	2	32 (46%)
		Menerima prinsip kesetaraan dalam akses anggaran negara	2	2	
		Menerima keselarasan konsep demokrasi dan nilai-nilai Islam.	1	2	
		Menerima kebebasan berkumpul/ berserikat dan berpendapat.	2	2	
		Menerima demokrasi substantif (persamaan antar kelas, antar agama, gender, dll.)	2	2	
		Menerima konsep dasar HAM	2	2	
		Menerima hak beragama.	1	2	
		Menerima hak bersyarikat.	2	2	
		Menerima perlakuan non-diskriminasi.	1	2	
	Total Aitem		**32**	**38**	**70**

--- 3 ---

TANTANGAN ISLAM POLITIK DAN KRISIS LEGITIMASI ULAMA

Noorhaidi Hasan

Sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, 71,56 persen ulama Indonesia masa kini menerima negara-bangsa dengan tingkat penerimaan bervariasi dari konservatif, moderat, inklusif sampai progresif. 16,44 persen menolak negara-bangsa dengan tingkat penolakan yang juga bervariasi, dari eksklusif, radikal sampai ekstrem. Sisanya tidak bisa diidentifikasi karena ketidakajegan jawaban mereka atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan. Mayoritas ulama masuk dalam kategori moderat dan inklusif, 34 persen dan 23,33 persen secara berturut-turut. Hanya sedikit yang tergolong progresif, yakni sebesar 4,89 persen. Mereka yang progresif umumnya merupakan ulama dari kelompok minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah yang melihat negara-bangsa satu-satunya harapan untuk menggantungkan nasib mereka di tengah arus intoleransi dan ancaman persekusi dari kelompok mayoritas. Adapun ulama dengan karakteristik radikal dan ekstrem menempati dua tingkat yang paling rendah, masing-masing 4 persen dan 2,67 persen. Jika ulama radikal menolak secara mendasar dan fundamental seluruh bangunan konseptual negara-bangsa, beserta dengan prinsip-prinsip dasar yang menopangnya, ulama ekstrem bergerak lebih jauh karena membenarkan penggunaan kekerasan demi mewujudkan visi mereka menolak sistem negara-bangsa tersebut.

Angka 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa bukanlah persentasi yang sedikit. Hal ini mengirim sinyal tentang masih adanya persoalan mendasar terkait negara-bangsa dalam persepsi dan pandangan ulama. Namun gejala semacam ini agaknya bukan khas Indonesia. Negara-negara Eropa, Amerika Serikat dan banyak negara lain di dunia juga sedang mulai menghadapi krisis kepercayaan terhadap negara-bangsa, sebagaimana terbukti dari meningkatnya popularitas kelompok politik sayap kanan ekstrem dan gelombang populisme. Banyak orang mulai mempertanyakan kemampuan negara-bangsa dalam menyelesaikan persoalan-persoalan bersama sebagai akibat menipisnya sumber daya alam, kesenjangan sosial-ekonomi yang semakin melebar, globalisasi, krisis lingkungan, bencana-bencana alam dan kemanusiaan serta berbagai masalah lainnya. Masalah semakin buruk ketika hal itu terjadi di negara-negara Muslim yang masih bergulat dengan persoalan-persoalan struktural dasar dan konflik antar-klan, suku, kekuatan politik dan afiliasi keagamaan yang tiada akhir.

Oleh karena itulah, saya berani mengatakan bahwa angka 71,44 persen menunjukkan bukan saja penerimaan mayoritas ulama terhadap negara-bangsa, tetapi juga posisi negara-bangsa yang cukup kuat dalam pandangan ulama. Disertai dengan penolakan hampir semua ulama terhadap kekerasan, angka 71,44 persen dapat dipahami sebagai petunjuk atas kegagalan kaum Islamis dalam berkompetisi merebut ruang publik di Indonesia, dengan menjajakan ideologi khilafah dan ekstremisme kekerasan (*violent-extremism*). Faktor yang berkontribusi terhadap kegagalan ini antara lain keberhasilan pemerintah dan kekuatan masyarakat sipil mengobarkan perang melawan radikalisme dan terorisme serta dinamika politik global terkait sepak terjang ISIS dan berbagai dampak yang ditimbulkannya.

Peran utama organisasi masyarakat sipil, yang dipelopori NU dan Muhammadiyah, terletak dalam upaya mereka memperkuat kesadaran dan daya tolak masyarakat akar rumput

terhadap ancaman radikalisme dan terorisme. Usaha yang mereka lakukan berfokus pada bagaimana menangani apa yang mereka definisikan sebagai masalah internal dan eksternal yang berkaitan dengan ancaman radikalisme dan terorisme (Hasan 2017). Di tingkat internal organisasi masyarakat sipil memberi perhatian terhadap tugas untuk menanamkan Islam *wasathiyyah*, pemahaman keagamaan yang lebih toleran, moderat, dan inklusif, yang dibalut semangat nasionalisme di kalangan Muslim Indonesia. Di tingkat eksternal, perhatian mereka tujukan pada penyemaian citra Islam sebagai *raḥmatan li 'l-ālamīn* dan bagian dari pemecahan masalah-masalah besar yang terjadi baik pada tingkat lokal, domestik maupun internasional.

Walaupun angka penerimaan 71,44 persen mengirim sinyal positif tentang masa depan Indonesia, bukan berarti saya telah menganggap semua masalah sudah selesai. Ada beberapa alasan, yaitu (1) Masih adanya 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa, sebagaimana dijelaskan di atas; dan (2) Masih tingginya tingkat reservasi ulama, terutama terhadap toleransi dan kewargaan. Ulama yang tegas-tegas menolak negara-bangsa menekankan kepercayaan mereka terhadap doktrin ketidakterpisahan antara *dīn wa daulah*. Tauhid bagi mereka memiliki makna bahwa Allah adalah Sang Maha Pencipta yang wajib disembah, diibadahi dan diagungkan. Pandangan ini menuntut pengaturan kehidupan di dunia dengan hukum-hukum yang sudah diturunkan oleh Allah, dan menolak semua ideologi ciptaan manusia, baik itu Pancasila, kapitalisme, komunisme, sosialisme dan lainnya, yang semuanya dinilai sebagai sistem kafir. Mereka juga aktif menyuarakan pentingnya perjuangan menyelamatkan umat dari penindasan dan kemunkaran dalam kerangka apa yang mereka sebut sebagai amar makruf nahi munkar. Berbeda dengan yang menolak, ulama yang menerima negara-bangsa dengan beberapa reservasi tampaknya sudah selesai dengan format negara-bangsa melalui reinterpretasi mereka atas doktrin-doktrin agama. Namun mereka masih sering mengekspresikan

grievances dan kekecewaan ketika menilai situasi sosial, ekonomi dan politik tertentu. Beberapa mengeluhkan 'disfungsional negara', dalam balutan narasi-narasi bernuansa konspiratif.

Fakta ini sedikit banyak berkorelasi dengan hasil penelitian yang saya lakukan—dibantu puluhan peneliti lainnya—tentang narasi Islamisme dan politik identitas di dua puluh provinsi Indonesia pada 2013 yang menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia, termasuk ulama, tokoh-tokoh masyarakat, pelajar dan mahasiswa, sudah cukup sensitif terhadap kelompok-kelompok radikal yang mereka anggap telah mencoreng Islam melalui penyalahgunaan simbol-simbol jihad. Mereka percaya NKRI dan Pancasila merupakan harga mati. Mempertahankan NKRI dan Pancasila dipandang sama artinya dengan mempertahankan eksistensi Islam di Indonesia (Hasan dkk. 2013). Beberapa kalangan memang mempertanyakan demokrasi dan membandingkannya dengan syariah Islam. Namun demokrasi dipertanyakan bukan terkait substansinya, tetapi lebih menyangkut anomali-anomali dan penyimpangan yang masih kerap terjadi dalam penyelenggaraan kekuasaan berdasar sistem demokrasi tersebut. Oleh karenanya, keinginan sebagian kalangan menerapkan syariah bisa dibaca sebagai protes atas anomali-anomali dan penyimpangan tersebut. Penelitian ini ironisnya juga menunjukkan bahwa walaupun menerima NKRI dan Pancasila sebagai harga mati, mayoritas masyarakat Indonesia memiliki pandangan dan sikap intoleran terhadap penganut agama lain. Sikap intoleran yang menjangkiti masyarakat Indonesia rupanya diketahui berhubungan erat dengan perasaan dan mentalitas 'terancam' (*siege mentality*) serta kepercayaan yang terlampau tinggi terhadap teori konspirasi. Mereka percaya bahwa Indonesia selalu berada dalam kepungan kekuatan-kekuatan konspiratif global.

Kompleksitas Politik Islam

Situasi yang dihadapi Indonesia hari ini, sebagaimana terefleksi dari persepsi dan pandangan ulama mengenai negara-bangsa,

tidak saja menunjukkan masih adanya beberapa gugatan dan ketidaknyamanan terhadap negara-bangsa tapi juga mencerminkan kompleksitas politik Islam (*Muslim politics*) yang berkembang di tengah arus deras perubahan sosial dan terjangan globalisasi. Dalam konteks Indonesia transisi demokrasi di era Reformasi mendorong hadirnya simbol-simbol Islam secara lebih mencolok di arena politik, menyertai berkembangnya politik identitas. Kehadirannya semakin menonjol seiring pelembagaan demokrasi dan politik elektoral yang memungkinkan simbol-simbol tersebut diappropriasi dalam kontestasi politik yang menuntut dukungan langsung masyarakat. Simbol-simbol Islam bukan saja menjelma menjadi variabel penting dalam kehidupan keseharian masyarakat kota-kota besar yang semakin bersemangat mengkonsumsi simbol-simbol tersebut melalui keiikutsertaan mereka dalam pengajian, tabligh akbar, dan berbagai acara keagamaan lainnya, tapi juga berkembang sebagai atribut-atribut politik yang utama dalam kontestasi elektoral.

Sulit menghindari adanya kesan paradoksal yang menghinggapi berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia masa kini. Di satu sisi, demokrasi semakin berkembang sebagaimana ditandai kebebasan pers, kebebasan berekspresi dan menyampaikan pendapat serta penyelenggaran Pemilu yang relatif bebas. Namun di sisi lain, semakin banyak masyarakat Indonesia yang berusaha menyatakan secara terbuka identitas keagamaan mereka, membuat perbedaan, dan membuka ruang publik baru yang bersesuaian dengan tuntutan keagamaan dan gaya hidup Islami dengan mengkonsumsi simbol-simbol Islam, yang terjadi bersamaan meningkatnya intoleransi. Tambahan lagi, ruang politik berkembang semakin terbuka yang memungkinkan elite-elite politik oligarkik memainkan segala macam jurus untuk meraih dukungan konstituen dan mendominasi cengkeraman kekuasaan politik. Mereka bukan hanya aktif menggelindingkan wacana-wacana politik yang bernuasa konspiratif tapi juga tidak ragu-ragu memainkan simbol-simbol agama serta politik uang.

Dale Eickelman dan James Pisctori (1996) telah lama menunjukkan kompleksitas politik Islam. Mereka mendefinisikannya sebagai politik yang diwarnai persaingan (*competition*) dan tawar-menawar (*bargaining*) melalui interpretasi dan pemaknaan atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol keagamaan demi mendukung klaim politik mereka masing-masing. Kontestasi tersebut melibatkan baragam aktor, dari pelajar-pelajar sekolah di Prancis yang datang ke sekolah memakai jilbab, intelektual dan aktivis Islamis berpendidikan tradisional dan Barat, orang-orang kebanyakan yang terlibat dalam kegiatan dakwah dan layanan filantropi keislaman, sampai para pejabat pemerintah yang memainkan berbagai jurus keagamaan dalam menjalankan tugas politik, birokrasi dan administrasi mereka. Aktor negara dan non-negara serta antar aktor dalam masing-masing kategori tersebut berada dalam pusaran inti persaingan dalam arena politik yang digambarkan Eickelman dan Piscatori selayaknya pasar (*marketplace*). Dalam konteks ini pendidikan massal dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya teknologi informasi, berperan penting dalam penyebaran dan fragmentasi otoritas keagamaan.

Persepsi dan pandangan ulama tentang negara-bangsa masa kini, sebagaimana digambarkan di atas, jelaslah tidak bisa dipisahkan dari dinamika politik Islam. Pilihan mereka untuk mendukung atau menolak, mendukung dengan beberapa reservasi, dan menolak dengan tingkat penolakan bervariasi terhadap negara-bangsa mencerminkan keterlibatan mereka dalam kompetisi untuk memberikan makna dan interpretasi atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol agama dalam konteks memperebutkan klaim politis masing-masing. Kompetisi tersebut berlangsung sangat intensif sebagaimana terlihat dari keragaman yang semakin kompleks dari komposisi ruang publik keagamaan, yang dalam penelitian ini ditunjukkan oleh luasnya spektrum pandangan ulama. Perbedaan pilihan dalam spektrum itu mencerminkan usaha mereka menegosiasikan posisi masing-masing berhadapan dengan negara, di satu sisi,

dan dengan ulama-ulama lain yang berbeda pandangan dan kepentingan, di sisi lain.

Fakta bahwa tidak banyak ulama yang secara progresif menerima negara-bangsa, dalam pengertian mengakui totalitas sistem negara-bangsa dan seluruh prinsip turunannya, menunjukkan adanya tantangan bagi ulama untuk tidak saja menjaga relevansi mereka dalam konteks kehidupan negara-bangsa, namun juga memahami dan mengaktualisasikan posisi mereka dalam kehidupan kekinian. Demikian halnya fakta bahwa hanya sedikit ulama yang benar-benar menolak negara-bangsa menunjukkan keinginan mayoritas mereka untuk tetap berada dalam kerangka negara-bangsa walaupun banyak yang semakin ragu dengan relevansi diri mereka dalam dinamika kehidupan negara-bangsa yang berubah dengan cepat. Keraguan itu mereka ekspresikan dengan reservasi yang berbeda-beda tingkatannya, tergantung pada pengalaman masing-masing serta dinamika yang terjadi pada konteks lokal, nasional dan internasional.

Dengan nuansa berbeda kontestasi ini bisa dirasakan dalam dinamika diskursif Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang melewati hubungan pasang-surut dengan negara (Mudzhar 2000; Ichwan 2005). Usaha mereka mengkontekstualisasi diri berhadapan dengan negara tampak jelas dalam Ijtima' Ulama (Pertemuan Ulama) pada 8-10 Mei 2018 di Banjarbaru, Kalimantan Selatan. Ijtima' ini dihadiri oleh perwakilan Komisi Fatwa se-Indonesia dan perwakilan lembaga fatwa organisasi-organisasi Islam, dan sejumlah perguruan tinggi Islam. Salah satu komisi yang menarik adalah komisi *masā'il asāāsiyyah wathaniyyah* (masalah kebangsaan) karena menggodok rekomendasi atau keputusan terkait dengan problem-problem kebangsaan. Untuk kepentingan itu, panitia telah menyiapkan draft keputusan, yang kemudian dibahas oleh komisi tersebut. Draft awal ini merefleksikan perspektif MUI tentang masalah-masalah politik dan kebangsaan dalam konteks *wasathiyyah* (moderatisme) Islam, sejalan dengan pemahaman NU dan Muhammadiyah.

Namun saat poin-poin penting draft ini dibacakan satu persatu, muncullah pandangan-pandangan yang berbeda dari para peserta. Di antara mereka ada yang mencurigai adanya kepentingan kekuasaan dalam draft MUI itu. Diskusi dalam forum tersebut merefleksikan upaya penguatan politik identitas, dominasi mayoritas atas nama demokrasi, legitimasi pada ketakterpisahan Islam dari politik, pengabsahan penggunaan masjid dan simbol-simbol agama untuk kepentingan politik. Tidak muncul upaya mengubah dasar negara, namun mendorong Piagam Jakarta menjadi jiwa UUD 1945, negara berdasarkan ketuhanan yang Maha Esa (dalam pengertian agama), Islamisasi penafsiran Pancasila, dan NKRI bersyariah, yang merupakan salah satu slogan gerakan 212. Menariknya, hasil akhir dari keputusan komisi itu, yang dirumuskan oleh tim kecil yang diambil dari sejumlah peserta, tampak merupakan sintesis antara draft awal dan hasil musyawarah. Walaupun secara umum moderat, tidak menolak negara-bangsa, namun keputusan-keputusan Ijtima' Ulama MUI itu merefleksikan penguatan reservasi terhadapnya, yang menyertai berkembangnya politik identitas.

Tak diragukan, ekspansi sistem negara-bangsa telah menggeser *privilege* ulama yang bekerjasama secara erat dengan penguasa patrimonial. Mereka harus rela meninggalkan posisi sebagai *ahlu 'l-ḥall wa 'l-'aqd* dalam sistem kekhalifahan, misalnya, yang sangat penting dan menentukan bagi jalannya pemerintahan. Mereka bukan lagi sumber pengetahuan dan legitimasi yang utama. Negara-bangsa berkembang seiring berkembangnya sekularisasi yang terjadi dalam konteks perubahan organisasi sosial, dari masyarakat yang berbasis komunal menuju masyarakat yang berbasis sistem. Bryan Wilson (1982) menyebut fenomena ini dengan "*societalization*". Menurutnya, masa pra-modern ditentukan oleh sistem komunal organisasi sosial, yang karakteristiknya terbatas dalam ruang lingkup lokal dan bersifat *face-to-face*. Masyarakat diikat oleh kepercayaan terhadap yang supra natural. Dalam konteks ini peran agama dan otoritas keagamaan masih sangat signifikan.

Agama merupakan ideologi masyarakat, yang dengannya mereka mengelola kekuasaan, menjaga status, dan mensyahkan privilege kehidupan.

Negara-bangsa membawa kehancuran sistem komunal dan menggantikannya dengan sistem kemasyarakatan (*societal system)*. Sistem baru ini adalah asosiasi impersonal yang sangat luas dan jaringan ekstensif yang mengubah tatanan kehidupan lokal. Kolektivitas masyarakat dan individu tergambar dalam hubungan saling ketergantungan yang kompleks dalam peran dan keterlibatan mereka yang diartikulasikan secara rasional. Sistem hukum dan perangkat aturan rasional menentukan sistem ekonomi, ruang kebudayaan, dan organisasi politik masyarakat. Hubungan dalam masyarakat diambil-alih ketergantungan manusia terhadap peralatan teknis dan tatanan aksi rasional. Demikian juga sistem otoritas, kini dibangun secara rasional. Masyarakat mengingatkan diri mereka dengan negara-bangsa melalui kontrak sosial. Diikat dengan prinsip kewargaan (*citizenship*), mereka berkedudukan sebagai warga negara-bangsa yang memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan negara. Tidak ada perbedaan apapun. Pemerintah yang ditunjuk untuk mengawal kontrak sosial tersebut dipilih secara rasional, melalui pemilihan yang melibatkan seluruh warga. Dalam menjalankan kekuasaannya pemerintah bertanggungjawab terhadap warga. Kekuasaannya bersifat terbatas baik dalam konteks waktu maupun jenisnya.

Dalam karya seminalnya tentang ulama, Muhammad Qasim Zaman (2002) mengeluhkan kelambanan ulama merespons perubahan-perubahan besar yang terjadi pada abad ke-21, terutama terkait dengan perubahan kriteria kekuasaan di dunia modern yang diukur dari penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, bukan lagi semata politik. Ulama umumnya tetap terkunci dalam pandangan dunia politik klasik. Akibatnya, mereka hanya melihat di mana-mana masalah "ketidakdilan, konspirasi, dan penderitaan," bukan peluang dan kesempatan-kesempatan baru yang dihadirkan modernisasi dan globalisasi. Mereka berada dalam limbo antara melegitimasi *status quo* dan

mencari alternatif bagi aktualisasi dan relevansi diri mereka dalam kehidupan bersama (van Bruinessen 1990). Bersamaan keinginan mempertahankan identitas dan *privilege* tradisional, kecurigaan sebagian ulama terhadap negara-bangsa akhirnya tidak bisa dielakkan (Tayob 2015). Negara-bangsa yang hadir menyertai modernisasi dan globalisasi mengembangkan konsep kewargaan, sebagaimana disinggung di atas. Namun konsep ini masih sangat asing dalam pandangan dunia politik ulama. Kewargaan mensyaratkan penerimaan terhadap prinsip kesetaraan, persamaan dan hak asasi manusia (Kymlicka 1996), hal yang turut merongrong otoritas dan *privilege* tradisional kaum ulama.

Tantangan Islam Politik

Situasi ini memberi angin bagi Islam politik untuk berkembang. Sebagai pemikiran, wacana, aksi dan gerakan yang melihat Islam bukan sekadar agama tapi juga ideologi politik dan totalitas sistem kehidupan, Islam politik terus-menerus berusaha mengingatkan tentang superioritas "sumber-sumber tekstual Islam dan ide-ide transendental" berhadapan dengan "ideologi dan lembaga bikinan manusia". Sementara ideolog Islamis menawarkan "pembacaan baru terhadap Islam," yang dikontekstualisasi dengan perkembangan dunia mutakhir, ulama masih harus bertahan sebagai pengawal tradisi agama. Kekuatan ulama untuk mempertahankan kredential sebagai pengawal *orthodoxy* terus menerus digugat dan diuji oleh kegigihan kaum Islamis mendesakkan konsep totalitas Islam dan supremasi syariah, sambil mendendangkan romantisme kejayaan khilafah.

Faktanya, Islam politik berkembang sejak negara-bangsa diterima sebagai format baru pengelolaan politik di kalangan masyarakat Muslim. Momentumnya ditandai kelahiran Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jama'at-i Islami di Indo-Pakistan pada paruh pertama abad ke-20. Didirikan secara berturut-turut oleh Hasan al-Banna (1906-1949) dan Abul A'la Maududi (1903-1978), kedua gerakan tersebut aktif

memperkenalkan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadap-hadapan dengan ideologi-ideologi politik besar lainnya abad ke-20 (Mitchell 1969; Nasr 2004; Ahmad 2009; Kennedy 2017). Kedua ideolog terkemuka ini melegitimasi visi baru mereka dengan merujuk kepada seruan purifikasi (Salafisme) yang telah sebelumnya diperkenalkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792)—yang belakangan lebih dikenal sebagai Wahhabisme—dan modernisme Islam yang digagas Jamaluddin al-Afghani (1838-1898), Muhammad 'Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rashid Rida (1865-1935). Jika yang pertama berfokus pada tema kembali kepada teks-teks Alquran dan hadis dan inspirasi umat Islam generasi awal serta pemurnian Islam dari syirik, bid'ah, dan ekspresi-ekspresi keagamaan tradisional lainnya, maka yang disebut terakhir berusaha mendorong penerimaan rasionalitas dan kemajuan ilmu pengetahuan modern Barat yang diklaim sebagai bagian inheren dari Islam yang murni tersebut (Hourani 1983; Voll 1994). Gagasan-gagasan para pembaharu besar ini berhembus di tengah tekanan kuat gelombang kolonisasi, sehingga melahirkan sentimen-sentimen anti-(dominasi) Barat dan sekaligus obsesi akan kebangkitan kembali umat Islam dan sistem kekhalifahannya (pan-Islamisme) yang pernah berjaya berabad-abad.

Ikhwanul Muslimin dan Jama'at-i Islami meratapi kemunduran dan keterbelakangan dunia Islam sambil bekerja keras menyerukan revitalisasi dan solidaritas umat. Keduanya menekankan bahwa kemunduran umat Islam tidak lain disebabkan lemahnya rasa solidaritas dan persaudaraan di antara mereka serta lunturnya kesadaran akan nilai-nilai moral dan keagamaan. Baik Ikhwanul Muslimin maupun Jama'at-i Islami mengalami pasang-surut, mendayung di antara arus represi dan akomodasi oleh pihak penguasa, dan para tokohnya terlibat dalam penyebaran ide revolusioner, yang mereka pinjam dari kaum Marxis militan (Roy 1996). Bagi mereka, mengambil kontrol atas negara akan memberikan jalan bagi penyebaran Islam dalam masyarakat yang telah ternoda nilai-nilai Barat.

Tak diragukan, keduanya memiliki pengaruh yang cukup luas di berbagai belahan dunia Islam dan menebar ancaman serius terhadap elite-elite berkuasa maupun sistem negara-bangsa.

Perkembangan dunia Islam dalam satu abad terakhir memperlihatkan secara jelas bagaimana arena politik telah tumbuh menjadi medan kontestasi (*field of contestation*) antara berbagai pihak (*agents*) yang sama-sama memiliki posisi strategis dan akses sumber daya serta modal. Kontestasi yang terjadi baik pada level diskursif maupun praksis melibatkan persaingan memperjuangkan ideologi dan nilai dalam medan wacana yang terbuka. Hasil kontestasi itu menentukan konfigurasi kekuasaan dengan segala aspek yang melingkupinya. Dalam kontestasi para agen dibekali dengan serangkaian pola yang diinternasisasikan terus-menerus yang berguna bagi mereka untuk merasakan, memahami dan menilai dunia sosial. Inilah yang disebut Bourdieu (1977; 1992) sebagai habitus. Habitus dalam konteks ini berkembang sebagai struktur subyektif internal yang diperoleh agen melalui pengalamannya menginternalisasi struktur obyektif dunia sosial dan berperan dalam membentuk praktik sosial.

Kegagalan kaum Islamis mengambil kontrol politik dan mengubah format negara-bangsa, menurut Oliver Roy (1996; 2002), bukannya mengurangi dinamika kontestasi tersebut. Alih-alih, mereka mereorientasi gerakan ke aktivisme akar-rumput di dunia Muslim. Kaum Islamis aktif menggelar pengajian-pengajian, berupaya menguasai masjid-masjid masyarakat, menawarkan layanan keagamaan, khutbah, filantrofi dan lain sebagainya, sambil terus menyuarakan tentang *gazwu 'l-fikr*, narasi ketakutan dan konspiratif terkait posisi Islam dalam konstelasi lokal, nasional dan internasional. Aksi-aksi nyata mereka dalam beberapa tingkat sanggup mengambil hati masyarakat untuk kemudian bergerak ke arah kecenderungan dan aktivisme politik, terutama ketika terjadi peristiwa-peristiwa pemicu (*trigger events*)—baik dalam skala lokal, nasional, maupun internasional—yang dapat dikapitalisasi oleh elit-elit politik yang bertikai. Hal semacam ini beresonansi menembus

dinding-dinding lembaga pendidikan, memengaruhi perspektif dan cara pandang pelajar, mahasiswa, guru dan dosen, terutama saat masyarakat terbelah dalam polarisasi politik.

Media dan Ulama Baru

Globalisasi membuat situasi semakin kompleks terutama karena ekspansi teknologi media komunikasi mutakhir berlangsung massif ke dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Menyatu dalam pengalaman kehidupan kekinian masyarakat, media membentuk kehidupan dan identitas masing-masing Muslim dalam menghadapi perubahan sosial dan transformasi besar di era globalisasi. Budaya media menciptakan koneksi baru, imajinasi baru, dan keinginan baru yang mempersulit umat Islam untuk memisahkan pengalaman kontemporer dan identitas mereka dari perkembangan dinamika global. Tidak dapat disangkal, kemajuan teknologi informasi dan komunikasi telah secara signifikan memengaruhi kehidupan sehari-hari umat Islam di hampir semua belahan dunia, dengan beberapa dampak yang signifikan. Karena globalisasi telah mengubah cara orang berhubungan dengan ruang, banyak orang tercerabut dari akar lokalitas sebagai struktur perasaan emosional, properti kehidupan sosial, dan ideologi komunitas (Appadurai 1995). Mereka mengalami krisis identitas (Castells 2000).

Pengalaman kontemporer umat Islam berhadapan dengan ekspansi media komunikasi mutakhir menjadi salah satu faktor yang paling penting dalam memengaruhi dinamika dan manifestasi terbaru dari politik Islam di seluruh dunia. Kontestasi simbol-simbol dan interpretasi agama serta lembaga-lembaga yang mengendalikannya, yang merupakan fitur utama politik Islam, kerap terjadi melalui media dan memang terkait erat dengan cara informasi, ide dan wacana dibagikan, dikomunikasikan, dan diproduksi. Tumbuhnya mode baru komunikasi interaktif, seperti Internet, televisi satelit, telepon seluler dan telepon pintar, telah meningkatkan kapasitas mereka memahami dunia, di satu sisi, tapi sekaligus di sisi

lain menggerus cengkeraman mereka terhadap lokalitas yang sangat bermakna dalam pengelolaan kehidupan sehari-hari.

Meskipun tidak secara otomatis mendorong lahirnya ruang publik yang memungkinkan orang dari beragam latar belakang untuk melibatkan diri dalam membincang isu-isu bersama, media baru memberikan kontribusi yang signifikan bagi pembentukan struktur publik. Embrio 'Islam publik' lahir dalam konteks ini dan memberikan ruang bagi partisipasi luas masyarakat dalam memaknai relevansi simbol-simbol Islam dengan dinamika kehidupan keseharian yang semakin kompleks (Salvatore dan Eickelman 2004). Bahkan, transparansi yang ditimbulkan oleh media baru meningkatkan ruang lingkup, intensitas, dan bentuk keterlibatan masyarakat dalam wacana keagamaan. Muncullah aktor keagamaan baru yang tidak memiliki otoritas keagamaan dalam pengertian tradisional. Walaupun tidak sefasih ulama tradisional dalam menyampaikan teks-teks agama, mereka memiliki kemampuan mengemas simbol agama dan mengkontekstualisasikannya dengan kehidupan kekinian masyarakat. Memanfaatkan media baru yang interaktif, "ulama-ulama baru" (*religious entrepreneurs*) ini mengemas simbol-simbol Islam dan menawarkannya untuk konsumsi massal. Komodifikasi agama marak berlangsung.

Sentralitas media terletak pada kemampuannya membangun jembatan antara yang lokal dan global. Melalui proses mediasi, orang membentuk dan menyusun kembali pengalaman dan kekhasan mereka dalam ruang sosial bersama. Media memainkan peran penting tidak hanya dalam memberikan bentuk pada lingkungan sosial dan budaya kehidupan sehari-hari, tetapi juga dalam menyediakan kerangka kerja untuk memahami dunia. Berada di jantung politik kehidupan sehari-hari, media dapat menjadi dasar perubahan sosial dan budaya yang dramatis dalam jangka pendek dan proses transformasi sosial yang lebih besar dalam jangka panjang (Eickelman dan Anderson 1999). Dengan mengajukan sentralitas media terhadap pengalaman kontemporer umat Islam dalam

menghadapi transformasi besar di era globalisasi, saya ingin menggarisbawahi bahwa media berkontribusi pada kelahiran ulama baru. Berbeda dengan ulama tradisional, yang memiliki pengetahuan klasik tentang Islam, ulama baru berusaha menghadirkan Islam dalam standar siap pakai yang langsung berkorelasi dengan minat dan gaya hidup khalayak ramai yang membutuhkan referensi praktis tentang cara memahami dan menerapkan pesan-pesan keagamaan.

Sebagaimana di negara-negara Muslim lainnya, apa yang disebut 'ruang publik keagamaan' telah tumbuh subur di Indonesia. Ruang publik keagamaan itu berkarakter lebih sebagai ruang partisipasi dan sekaligus kompetisi beragam unsur masyarakat dalam mengintepretasikan dan mengartikulasikan simbol-simbol serta wacana agama, plus relevansinya dengan kehidupan kekinian, demi posisi sentral dalam medan wacana. Iklim demokrasi berkontribusi besar memfasilitasi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan dan profesi itu untuk ikut berbincang dan mendefinisikan Islam serta hubungannya dengan negara dan masyarakat. Kemunculan aktor-aktor baru yang menawarkan diskursus dan habitus baru membawa implikasi bagi destabilisasi otoritas keagamaan konvensional.

Nuansa kontestasi memperebutkan posisi sentral dalam medan wacana sangat terasa di saat konfigurasi politik mengalami perubahan yang memicu persaingan antarelit. Pemicunya tidak lain adalah persaingan elektoral yang kadang-kadang memaksa ulama terbelah dalam polarisasi kepentingan. Ruang publik keagamaan berubah menjadi arena di mana ulama tidak saja berkompetisi satu sama lain untuk memberikan makna atas simbol-simbol dan teks agama serta relevansinya dengan kehidupan kekinian, tetapi juga menegosiasikan kepentingan politik masing-masing. Dalam konteks inilah politik sektarian yang menyasar kelompok-kelompok minoritas seperti Ahmadiyah dan Syiah berkembang subur.

Kesimpulan

Dalam dinamika kompetisi dan persaingan yang kompleks sebagaimana digambarkan di atas, posisi ulama cenderung terjepit. Kompleksitas itu terjadi bukan saja karena banyaknya aktor yang berupaya terlibat menegosiasikan *space* di arena politik yang terus berubah, tetapi juga karena posisi ulama ada di antara kekuatan negara dan kaum Islamis. Sementara yang pertama aktif mendorong masyarakat untuk menerima fakta bahwa kekuasaan dijalankan tidak lagi di atas legitimasi agama, tetapi prinsip-prinsip kewargaaan dan ilmu pengetahuan serta teknologi, kaum Islamis berdiri menantang dengan menawarkan sentralitas Islam sebagai sistem sempurna (*kāffah*) yang mengatur seluruh aspek kehidupan sekaligus membangun basis di akar-rumput. Antara melegitimasi *status quo* dan mencari alternatif mempertahankan relevansi dan aktualisasi diri dalam kehidupan publik, ulama terlibat dalam kompetisi dan juga interaksi satu sama lain.

Dalam proses kompetisi dan interaksi tersebut, persoalannya selalu seberapa besar negara mampu mengakomodasi kepentingan ulama yang sangat beragam. Tingkat kemampuan akomodasi negara atas ulama melahirkan *establishment ulama* dan *oppositional ulama*—meminjam istilah Muhammad Qasim Zaman. Penting dicatat, batas antara posisi *establishment* dan *oppositional* sangatlah tipis karena ulama berbagi visi tentang posisi sentral Islam dalam masyarakat dan peran mereka terkait hal itu. Seseorang dapat bergerak dengan mudah dari posisi *establishment* ke *oppositional* atau sebaliknya, atau berdiri di antara keduanya. Pergerakan itu ditentukan oleh keberhasilan kita memperbaiki kualitas demokrasi sambil terus mendorong pertumbuhan ekonomi dan akuntabilitas lembaga-lembaga negara.

Daftar Pustaka

Ahmad, Irfan. 2009. *Islamism and Democracy in India*: The Transformation of the Jamaat-e-Islami. Princeton: Princeton University Press.

Appadurai, Arjun. 1995. "The Production of Locality." dalam *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge,* diedit oleh Richard Fardon. London: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, terj. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1992. *The Logic of Practice, terj.* R. Nice. Stanford: Stanford University Press.

Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma: The Indonesian Indicator* 49: 52–69.

———. 1990. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 146 (2/3): 226-269.

Castells, Manuel. 2000. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. ke-2, The Power of Identity. Oxford: Blackwell.

Damanik, Ali Said. 2002. *Fenomena Partai Keadilan, Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Eickelman, Dale F. dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Eickelman, Dale F. dan John W. Anderson. 1999. "Redefining Muslim Publics." dalam *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, diedit oleh Dale F. Eickelman dan John W. Anderson. Bloomington dan Indiana Polis, IN: Indiana University Press.

Hasan, Noorhaidi dkk. 2013. "Narasi Islamisme dan Politik Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru." *Laporan Penelitian*. Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN

Sunan Kalijaga dan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme.

Hasan, Noorhaidi. 2017. "Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremism and Terrorism in Indonesia." dalam *Islam and Peacebuilding in the Asia-Pacific*, diedit oleh Mohamed Nawab Mohamed Osman, 161-178. Singapore: World Scientific Publishing.

Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ichwan, Moch Nur. 2005. "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto." *Islamic Law and Society* 12 (1): 45–72.

Kennedy, Gillian. 2017. *Egypt's Islamists and the Contest for Power From Independence to Revolution.* London: Hurst.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Oxford University Press.

Mitchell, R.P. 1969. *The Society of the Muslim Brothers.* Oxford: Oxford University Press.

Mudzhar, M. Atho'. 2001. "The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of 'Ulama' Revisited." dalam *Islam in the Era of Globalization*, diedit oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution.* London: I.B. Tauris.

Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942.* Singapura: Oxford University Press.

Rifki, Rosyad. 2006. *A Quest for True Islam: A Study of Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung, Indonesia.* Canberra: ANU E-Press.

Roy, Oliver. 1996. *The Failure of Political Islam.* Cambridge: Harvard University Press.

———. 2004. *Globalized Islam: A Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Salvatore, Armando and Dale Eickelman. 2004. "Public Islam and the Common Good" dalam *Public Islam and the common Good*, diedit oleh Armando Salvatore dan Dale F. Eickleman, xi-xxv. Leiden, Boston: Brill.

Solahudin. 2013. *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah,* terj. Dave McRae. Ithaca: Cornell University Press.

Tayob, Abdulkader. 2015."The Role and Identity of Religious Authorities in the Nation-State: Egypt, Indonesia, and South Africa Compared." dalam *Varieties of Religious Authrority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, diedit oleh Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J Kaptein, 79-92. Singapore: ISEAS.

Voll, John O. 1994. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, edisi ke-2. Syracuse: Syracuse University Press.

Wilson, Bryan. 1982. *Religion in Sociological Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton University Press.

4

ARAH BARU MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

Moch Nur Ichwan & Nina Mariani Noor

Sejak lahirnya pada 1975 dari rahim Orde Baru, Majelis Ulama Indonesia (MUI) selalu dikaitkan dengan pemerintahan Suharto. Ini adalah wajar, karena pendiriannya direkayasa oleh Suharto melalui Kementerian Agama. Di negara mayoritas Muslim seperti Indonesia, hal yang niscaya dilakukan pemerintah adalah memobilisasi umat Islam untuk mendukung program-program pembangunan, dan meminimalisasi mereka dari kegiatan politik praktis, apalagi yang bersifat oposisional. Untuk tujuan itu Suharto menggunakan pendekatan *top-down*, dengan mobilisasi elit keagamaan melalui lembaga-lembaga representasi lima agama yang dibentuknya itu, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk Islam. Dengan menundukkan ulama di bawah pengaruhnya diharapkan bahwa umat di bawahnya juga, dalam asumsi pendekatan ini, akan dengan mudah dimobilisasi.

Salah satu peran MUI pada masa Orde Baru adalah menjadi penerjemah program pembangunan pemerintah kepada masyarakat dalam bahasa agama. Oleh karena itu wajar

jika sebagian besar fatwa MUI tidak bertentangan dengan, dan bahkan mendukung program-program negara, seperti dalam masalah Keluarga Berencana (KB), transmigrasi, bahkan juga penerimaan Pancasila. Tentu tidak semuanya mendukung pemerintah, sebagaimana ditunjukkan dalam kajian Mudzhar (1992), seperti dalam masalah Natal bersama. Tetapi diamnya MUI terhadap beberapa kasus penting menunjukkan ketidakberdayaan MUI pada masa itu berhadapan dengan rezim Suharto (Ichwan 2005), seperti diamnya MUI terhadap kasus Tanjung Priok dan Porkas (lotre olah raga pada akhir 1980-an yang dikelola oleh pemerintah), walau pada dekade 1990-an MUI dua kali mengeluarkan tausiyah yang menolak SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah), metamorfosa dari Porkas. Hal ini wajar, karena dekade 1990-an adalah masa di mana Orde Baru condong kepada politik Islam.

Tumbangnya rezim Orde Baru pada 1998 melahirkan perubahan peta politik Indonesia secara drastis. Transisi dari rezim otoritarian ini melahirkan gelombang demokratisasi yang memungkinkan lahirnya berbagai gerakan politik dan sosial dengan beragam ideologis, apalagi setelah ketentuan asas tunggal Pancasila dihapuskan. Partai-partai politik baru dan metamorfosis sejumlah partai lama bermunculan, walau kemudian secara alamiah terseleksi dengan adanya ketentuan *threshold*. Gerakan-gerakan yang sebelumnya di bawah tanah, gerakan-gerakan keagamaan, menjadi mengemuka, baik dengan nama lama maupun baru. Gerakan-gerakan keagamaan lokal dan transnasional juga makin marak memanfaatkan struktur politik yang berubah ini. Majelis Ulama Indonesia (MUI) pun kemudian melakukan reformasi, yakni dengan mereposisi dirinya *vis-a-vis* negara. Pilihan yang dilakukan adalah bertransformasi dari melayani negara ke melayani umat Islam.

Bab ini membahas tentang perkembangan MUI baik nasional maupun lokal dalam sekitar satu dekade terakhir. Tulisan ini berargumen bahwa terjadi pergeseran signifikan MUI

baik secara teologis maupun politis, yang dilihat dari persepsi MUI dan ulama MUI tentang negara-bangsa dengan segala turunannya, seperti ideologi negara, sistem pemerintahan, kewargaan, toleransi dan penggunaan kekerasan. Secara teologis, MUI mengembangkan pemahaman keagamaan yang moderat puritan, dan secara politis lebih menyuarakan aspirasi umat Islam dan mengembangkan aktivisme keulamaan. Tulisan ini secara khusus akan melihat arah baru MUI, munculnya sayap baru di dalam MUI, kontestasi internal, dan pengaruh sayap baru ini kepada wacana dan sikap politik MUI.

Arah Baru: Pergulatan menjadi Representasi "Umat"

Segera setelah rezim Orde Baru tumbang, MUI mulai menjaga jarak dari negara. Namun, proses MUI menjaga jarak dari negara tidaklah mudah, setelah sekian lama menjadi subordinat Orde Baru. Haruslah diakui bahwa pada masa itu antara rezim dan negara tipis bedanya, karena yang pertama begitu kuat mendominasi hampir di semua aspek dalam kehidupan masyarakat, termasuk agama (Porter 2002). Oleh karena itu adalah wajar ketika Orde Baru runtuh pada 1998, MUI tidak begitu saja menjauh dari negara. Dengan naiknya Habibie, yang sebelumnya adalah ketua Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), MUI justru berupaya mendekat kepada kekuasaan. Saat legitimasi Habibie sebagai presiden, ada pihak-pihak yang mempersoalkan karena hal itu terjadi melalui penunjukan oleh Suharto dan dilakukan di istana, bukan di depan MPR. MUI kemudian mengeluarkan "Amanah kepada Presiden Republik Indonesia Bapak Prof. Dr. Ing. B.J. Habibie" (*Mimbar Ulama*, no. 238/xx, June 1998: 29-31) yang selain merupakan nasihat kepada Habibie sebagai presiden juga merupakan legitimasi dari sebuah lembaga ulama terhadap Habibie (Ichwan 2005). Saat Pemilihan Umum (Pemilu), MUI awalnya mencoba berada di tengah. Namun, semakin mendekati Pemilu, sikapnya tampak berada di kubu Habibie. MUI mengeluarkan tiga *tausiyah*. Kedua tausiyah pertama bersifat umum, menghimbau umat Islam memilih

partai yang diyakini dapat membawa kepada kehidupan berbangsa dan bernegara yang lebih baik. Tausiyah ketiga menganjurkan umat Islam memilih partai politik yang diyakini dapat "memperjuangkan aspirasi dan kepentingan umat Islam." Saat PDIP memenangi Pemilu 1999, sistem pemilihan belum bersifat langsung. Pemilihan presiden tetap ada pada MPR. Lima hari sebelum pemilihan presiden di Sidang MPR, MUI mengeluarkan *tadzkirah* (peringatan), yang mendukung Habibie dari para penyerangnya yang mengaitkannya dengan krisis di Ambon, Referendum Timor Timur dan skandal Bank Bali (*Mimbar Ulama*, no. 253, xxi, September 1999: 26-7).

MUI dapat menjaga jarak justru pada masa kepresidenan KH. Abdurrahman Wahid (20 October 1999-23 Juli 2001). Ini bukan tanpa alasan. Sebelum menjadi presiden, Abdurrahman Wahid sudah dikenal sebagai pengkritik loyal MUI. Dia seringkali berseberangan dengan MUI. Di awal kepresidenan Abdurrahman Wahid setidaknya ada empat isu kontroversial yang membuat MUI gerah. Pertama, gagasan bahwa seharusnya MUI mandiri secara finansial dari Kementerian Agama, dan seharusnya bertempat di luar Masjid Istiqlal, masjid yang didanai oleh negara. Kedua, pernyataan tentang rencana membuka hubungan perdagangan resmi dengan Israel. Ketiga, usulan menghapus TAP MPR No. 15 tahun 1966 tentang komunisme. Jika isu pertama lebih mengancam eksistensi MUI, isu kedua dan ketiga dianggap berseberangan dengan aspirasi umat Islam. MUI mengeluarkan "sikap MUI" dan "tausiyah" tentang haramnya komunisme (*Mimbar Ulama*, no. 260, xxii, April 2000: 28-9; *Mimbar Ulama*, no. 265, xxii, September 2000: 32). Keempat, penentangan Abdurrahman Wahid terhadap fatwa MUI tentang haramnya Ajinomoto (*Mimbar Ulama*, no. 269, xxiii, January 2001: 18-20). Menurut Gus Dur, Ajinomoto tidak haram karena jejak unsur babi tidak lagi ada pada produk akhir Ajinomoto. Selain itu, Gus Dur juga menggunakan argumen ushul fikih tentang mencegah bahaya yang lebih besar, yakni pemecatan para buruh Ajinomoto, jika perusahaan itu bangkrut.

Ini semacam *blessing in disguise* bagi MUI. Sedangkan bagi Gus Dur menjadi semacam menyapih (memandirikan) dengan cara menjadikan dirinya "dimusuhi", sehingga tampak seperti bertepuk sebelah tangan dan tidak ada pilihan bagi MUI kecuali menjauh atau menjaga jarak. Istilah "menyapih" itu mungkin tidak terlalu tepat, tetapi yang jelas upaya Gus Dur agar MUI mandiri itu nyata, di antaranya dengan mengalokasikan tanah untuk gedung MUI dan menyiapkan dana untuk pembangunannya. Namun, pada masa pemerintahan setelahnya dana itu dialihkan kepada yang lain. Tanah yang dialokasikan oleh Gus Dur beda dari tanah yang ditempati Gedung yang dipinjamkan kepada MUI saat ini (Ichwan 2013). Sikap-sikap Abdurrahman Wahid tersebut dapat membantu MUI menjaga jarak dari negara.

Dalam Musyawarah Nasional MUI ke-6 pada 2000 MUI secara resmi merevisi AD/ART-nya dan memasukkan Islam sebagai "asas" organisasi, hal yang selama Orde Baru tidak terjadi, dan mendeklarasikan dirinya sebagai *khādim al-ummah* (pelayan umat; MUI 2000, 13; Ichwan 2005). Dengan perubahan ini pula, MUI berupaya lebih memerankan diri sebagai representasi "umat Islam". MUI berfungsi sebagai tenda besar bagi Muslim Indonesia, tentunya Muslim yang sesuai dengan kriteria MUI, sehingga ormas Islam yang dapat bergabung ke MUI adalah yang seiring sejalan haluan dan fahamnya. Menurut Syafiq Hasyim (2015a, 247), konsep tenda besar ini memiliki dua kandungan makna; terbuka (*inclusive*) dan sekaligus tertutup (*exclusive*). Ungkapan tenda besar ini lebih bersifat pragmatis daripada bersifat keumatan karena tidak semua Muslim bisa masuk; masih ada prasyarat-prasyarat primordial dan kekelompokan untuk masuk ke dalam tenda besar ini.

Ini adalah langkah penting menuju "arah baru" karena ini sekaligus merupakan deklarasi untuk menjaga jarak dari negara. Namun apakah itu membuat MUI menjadi berjarak penuh dengan negara? Kenyataannya tidak juga, karena MUI secara pendanaan masih bergantung pada bantuan

pemerintah. Bahkan gedung yang ditempati MUI saat ini adalah gedung milik Kementerian Agama. Dalam sambutannya pada acara peresmian gedung MUI pada 24 Juli 2008, Menteri Agama Maftuh Basyuni mengatakan bahwa gedung tersebut "dipinjamkan pemerintah sampai batas yang tidak ditentukan."[1] Konsekuensi dari keberadaannya sebagai gedung pemerintah, maka biaya perawatannya pun bersumber dari pemerintah. Gedung ini lebih bagus dan mewah dibandingkan dengan kantor MUI di *ground* Masjid Istiqlal dulu. Ini tampaknya juga merupakan satu pengikat agar MUI dapat menahan diri untuk tidak membuat keputusan atau fatwa yang dapat membuatnya harus keluar dari gedung milik negara itu. Namun, bagaimana pun juga ini adalah langkah awal yang sangat penting dalam meretas arah baru MUI.

Meskipun demikian, mengasumsikan bahwa karena ketergantungan dana itu MUI lalu sangat kehilangan independensi dari negara tidak benar juga. Hal ini terlihat dari sikap organisasi dan fatwa serta tausiyah yang diproduksinya semakin mendekat kepada "aspirasi umat". Ini tampaknya dilakukan untuk memenuhi sikap yang dituangkan dalam AD/ART-nya, yakni menjadi *khādim al-ummah*. Namun, pertanyaannya adalah umat mana yang direpresentasi MUI? Kalau mengamati perkembangan pasca-Orde Baru, dengan munculnya fatwa tentang terorisme (2004) dan fatwa haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme agama (2005), keputusan Ijtima' Ulama tentang *Masā'il Asāsiyyah Wathaniyyah* yang menegaskan bahwa NKRI adalah bentuk final perjuangan dan menentangnya adalah *bughāt* (2006), dan fatwa tentang 10 kriteria aliran sesat (2007) maka umat Islam di situ adalah umat mainstream yang moderat, yang tidak liberal, sekular, pluralis, "sesat", dan juga tidak pula berpaham rejeksionis (menolak Pancasila dan negara-bangsa) dan teroris. Oleh karena itu terdapat eksklusi atau penegasian terhadap umat Islam yang dianggap sekular, liberal, pluralis, dan juga yang dianggap sebagai aliran "sesat", dan berpaham rejeksionis dan teroris.

1 Penulis (Moch Nur Ichwan) ikut hadir dalam acara tersebut.

Di bawah kita akan lihat bahwa sayap semi-rejeksionis sudah masuk dalam MUI.

Sejak semula MUI dilahirkan sebagai organisasi ulama yang konservatif. Oleh karena itu, konservatisme di lingkungan MUI bukanlah hal baru. Arah baru yang menentukan adalah saat MUI mengeluarkan fatwa mengenai haramnya pluralisme, liberalisme and sekularisme agama (2005). Ini bukan hanya menjadikan MUI lebih konservatif, tetapi juga lebih puritan (Ichwan 2013). Kecenderungan konservatif dan puritan ini tidak hanya terjadi di kalangan MUI pusat di Jakarta, tetapi juga di dalam MUI di daerah-daerah. Menurut Gillespie (2007), Fatwa MUI tentang haramnya pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama ini muncul karena adanya tiga faktor yang saling terkait, yaitu (1) upaya MUI untuk mendefinisikan kembali perannya dalam lingkungan yang berubah dengan cepat; (2) upaya untuk merespon cepatnya perubahan yang dialami MUI dengan relevan, dan (3) sebagai fatwa yang lahir dari rasa frustrasi atas dominasi pemikiran Islam neo-modernis lebih dari seperempat abad di Indonesia.

Dalam artikelnya yang merupakan hasil penelitian antara 2008-2012, Ichwan (2013) menyebut arah baru ini sebagai pemahaman "Islam moderat puritan" (*puritanical moderate Islam*). Yang dia maksud dengan Islam moderat puritan adalah pemikiran dan praktik keislaman yang pada dasarnya bersifat moderat yang diwarnai oleh sejumlah aspek dari ajaran puritan yang menekankan purifikasi akidah dari keyakinan syirik dan keyakinan-keyakinan yang menodai agama, heterodoks, sesat, dan mengakibatkan pemurtadan, juga liberalisme, sekularisme, pluralisme (terutama dalam pengertian relativisme agama); mengadopsi orientasi hukum yang lebih ketat dalam ibadah; lebih sensitif terhadap isu moralitas, seperti pornografi, pornoaksi dan perjudian, yang didefinisikan sebagai *munkarāt* (kemungkaran); lebih sadar pada kepentingan politik umat Islam; dan mendukung pengembangan ekonomi berbasis-syariah dan pasar halal, tetapi pada saat yang sama mengakui bahkan mendukung negara-bangsa Indonesia yang

secara ideologis tidak mengadopsi negara Islam.[2] Istilah ini menunjukkan adanya proses puritanisasi teologis, legal, dan moral, tetapi dalam konteks moderasi Islam.

Apakah kondisi kontemporer setelah penelitian Ichwan (2013) di atas mengubah arah MUI lebih jauh? Di bawah ini akan kita lihat bahwa pada dasarnya MUI masih tetap mengembangkan wacana keislaman yang moderat puritan, tetapi dengan masuknya sejumlah tokoh semi-rejeksionis dan munculnya gerakan 212, terdapat dinamika kontestasi internal MUI antara sayap aksepsionis yang menerima negara-bangsa NKRI, termasuk ideologi Pancasila, dan kelompok semi-rejeksionis, yang pada dasarnya menolak penafsiran negara-bangsa NKRI dan Pancasila yang dominan, dan mengembangkan penasfiran NKRI bersyariah dan penekanan pada sila pertama (Ketuhanan yang Maha Esa) atas sila-sila lainnya dari Pancasila. Ini yang membedakan kelompok semi-rejeksionis ini dari kelompok rejeksionis. Berbeda dari sayap mainstream MUI, sayap semi-rejeksionis ini lebih kental aspek aktivisme Islamisnya.

Sayap Baru: Semi-Rejeksionis

Arah baru MUI itu tampak dalam pengakomodasian (inklusi) terhadap kelompok umat yang secara teologis puritan, dan secara politik "semi-rejeksionis", yang kemudian memunculkan sayap baru MUI. Sayap "semi-rejeksionis" tidak menolak Pancasila, konsitusi negara (UUD 1945), NKRI dan Bhineka Tunggal Ika, tetapi menolak interpretasi resmi negara dengan mengembangkan interpretasi Islamis terhadap Pancasila dan

2 Ini mengasumsikan bahwa ideologi moderat tidaklah tunggal. Moderasi adalah skop yang luas. Jika ada klasifikasi ideologis kanan, kiri, dan tengah, maka yang tengah ini ada yang dekat ke kiri, ada yang dekat ke kanan, dan ada juga yang ada di antara keduanya. Bisa jadi pula, di antara keduanya ada posisi-posisi moderat lainnya. NU dan Muhammadiyah sama-sama disebut sebagai organisasi Islam moderat, tetapi karakter mereka berbeda, yang pertama moderat tradisionalis dan kedua moderat puritan. Moderasi MUI lebih dekat kepada moderasi Muhammadiyah dan kelompok-kelompok modernis yang lebih bernuansa puritan daripada NU yang lebih akomodatif terhadap tradisi, kendatipun representasi NU dalam MUI cukup besar dan mendudukan posisi-posisi penting.

ketiga pilar bangsa itu dengan mendukung gagasan "Indonesia atau NKRI bersyariah". Pancasila ditekankan pada sila pertamanya yang dipahami sebagai tauhid, bukan syirik. Ini bukan hanya interpretasi, tetapi juga tujuan yang diimajinasikan dan program-program menuju kepada Indonesia bersyariah. Ini adalah *imagined state* yang hanya dapat terwujud dengan kepemimpinan Islam dalam politik, ekonomi, sosial, dan budaya.

Hal ini dapat kita lihat dalam kepengurusan MUI pusat dan daerah. Sejak 2000, dan lebih intensif sejak 2005, terdapat upaya bersih-bersih MUI dari pengurus yang dianggap mempunyai pemikiran liberal, sekular, dan pluralis. Sebaliknya, terdapat inklusi terhaap sejumlah tokoh semi-rejeksionis, dan ini membentuk sayap baru MUI, seperti KH Cholil Ridwan, dan belakangan Zaitun Rasmin dan Bahtiar Nasir, yang dalam kepengurusan 2015-2020 menduduki posisi-posisi penting dalam MUI, yakni masing-masing sebagai salah satu Anggota Dewan Pertimbangan, Wakil Sekretaris Jenderal dan Wakil Sekretaris Dewan Pertimbangan MUI Pusat. KH Cholil Ridwan, misalnya, walau pernah dulu dalam suatu kesempatan menyatakan penolakannya untuk hormat kepada bendera merah putih, tapi belakangan pada kesempatan lain dia mengatakan Pancasila dan Islam tidak perlu dibenturkan, karena pembentukan Pancasila telah sesuai dengan asas Islam. Bahkan dia menganggap bahwa Pancasila adalah produk Islam lokal yang ada di Indonesia.

> "Pancasila adalah [produk] Islam lokal yang ada di Indonesia, sehingga ini sangat disayangkan jika ada yang berpendapat Pancasila menyalahi Islam. Ini seperti ada perang ideologi." (*Santri News*, 1 Juni 2016).

Namun dalam kesempatan lain dia juga mengatakan bahwa Pancasila (dan demokrasi) itu seperti perahu, jika sudah sampai pada pulau yang diinginkan, yakni NKRI yang menerapkan syariah, maka perahu tidak lagi diperlukan (*VOA Islam*, 6 Juni 2011). Ini juga argumentasi yang dipergunakan oleh Zaitun Rasmin dan Bahtiar Nasir.

Sempat pula muncul sayap "rejeksionis" yang menolak ideologi negara, sistem pemerintahan dan negara-bangsa NKRI, yakni Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pernah ada anggota HTI di kepengurusan MUI pusat, yakni Muhammad al-Khattath, sebelum dia dikeluarkan baik dari MUI maupun HTI. Di sejumlah MUI daerah terdapat juga anggota HTI, seperti MUI Banten dan Yogyakarta. Adapun rejeksionisme parsial biasanya menolak Pancasila dan/atau UUD 1945, tapi tidak menolak negara-bangsa (NKRI) dan Bhineka Tunggal Ika. Tetapi, kelompok rejeksionis ini belum mampu memengaruhi wacana keagamaan MUI secara umum, walau mereka cukup aktif dalam mendiseminasi gagasan khilafah dalam forum-forum MUI. Setelah pelarangan HTI oleh pemerintah, sayap ini hilang, setidaknya di MUI pusat.[3]

Memang, dalam kepengurusan 2015-2020, terdapat juga inklusi terhadap beberapa tokoh yang selama ini dikenal sebagai "liberal", yakni Prof. Nazaruddin Syamsuddin dan Prof. Azyumardi Azra, keduanya sebagai wakil ketua Dewan Pertimbangan; Dr. Abdul Moqsith Ghazali, pernah menjadi koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagai wakil ketua Komisi Hubungan Antaragama; Dr. phil. Syafiq Hasyim, pernah menjadi direktur eksekutif International Center for Islam dan Pluralism (ICIP), sebagai wakil ketua Komisi Luar Negeri dan Kerjasama Internasional, dan Dr. Zastrow al-Ngatawi, budayawan NU, sebagai sekretaris Komisi Pembinaan Seni Budaya Islam. Di antara mereka masuk dalam buku *50 Tokoh Liberal Indonesia*. Berbeda tokoh-tokoh semi-rejeksionis di atas, tokoh-tokoh liberal tersebut tidak mewarnai keputusan-keputusan, tausiyah dan fatwa MUI, kecuali dalam hal tertentu Nazaruddin Syamsuddin pasca-Aksi Bela Islam 2016. Perekrutan mereka seakan hanya menjadi semacam kamuflase saja, agar MUI tidak dikritik berubah menjadi radikal.

Dalam kaitannya dengan negara, tampak bahwa MUI mencoba menciptakan ruang negosiasi yang lebih luas dalam

3 Kami mendapatkan informasi bahwa anggota HTI di MUI daerah pun dinonaktifkan. Namun kami belum dapat melakukan konfirmasi.

interaksinya dengan negara, terutama setelah munculnya sayap baru di atas. Jika dikaitkan dengan "teori kue bika" HAMKA, ketua MUI pertama, bahwa MUI itu seperti kue bika, kalau terlalu panas api di atasnya akan gosong bagian atasnya, dan kalau terlalu panas di bawah akan gosong bagian bawahnya, maka tampaklah bahwa selama ini kue bika itu telah gosong bagian bawahnya, karena lebih cenderung ke bawah. Dalam pengertian lain, setelah lama menjadi *khādim al-ḥukūmah* (abdi pemerintah) —walau hal ini selalu dibantahnya— kini MUI menjadi *khādim al-ummah,* menjadi representasi dan penyambung lidah umat (Ichwan 2005).

Perekrutan sayap baru dan kembalinya sayap liberal tersebut tampaknya dimotivasi dari adagium yang sering dikutip oleh K.H. Ma'ruf Amin, yakni "melunakkan yang terlalu keras, dan mengeraskan yang terlalu lunak" dalam kaitannya dengan ormas atau gerakan Islam. MUI pada satu sisi berusaha melunakkan kelompok-kelompok Islam garis keras atau radikal, dan pada sisi yang lain berusaha mengeraskan kelompok-kelompok Islam yang dianggap terlalu lunak.

Apakah karakter MUI sebagai organisasi yang mengembangkan paham dan praktik keislaman moderat puritan ini masih relevan setelah adanya gerakan Aksi Bela Islam dan kemudian gerakan 212? Ini memerlukan penelitian tersendiri yang lebih mendalam. Namun, sejauh penelitian kami ini, dan sampai saat ditulisnya penelitian ini (2019), karakter ini masih valid, yakni MUI mengembangkan pemahaman keislaman moderat puritan, namun lebih mempunyai kecenderungan aktivisme. Hal ini tidak terlepas dari dua faktor. Pertama, secara internal sayap baru semi-rejeksionis dan rejeksionis cukup, dan dalam beberapa kasus sangat aktif dalam merespons isu-isu menyangkut kepentingan umat Islam. Kedua, secara ekstrenal terdapat Pilkada yang melibatkan calon Muslim dan non-Muslim, dan statemen yang dianggap menodai Alquran dan menghina ulama oleh calon gubernur non-Muslim, Basuki Cahaya Purnama (Ahok).

Keterlibatan MUI terlihat terutama dalam mengeluarkan "Pendapat dan Sikap Keagamaan" terhadap pernyataan Basuki Cahaya Purnama (Ahok), Gubernur DKI Jakarta pada saat itu, di Pulau Seribu pada 27 September 2016, "*Dibohongin pakai surat Al-Maidah 51*". MUI menyatakan bahwa pernyataan ini merupakan penodaan terhadap Alquran, dan penghinaan terhadap ulama dan umat Islam. "Menyatakan bahwa kandungan surah Al-Maidah ayat 51 yang berisi larangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin adalah sebuah kebohongan, hukumnya haram dan termasuk penodaan terhadap Alquran. Menyatakan bohong terhadap ulama yang menyampaikan dalil surah Al-Maidah ayat 51 tentang larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin adalah penghinaan terhadap ulama dan umat Islam."[4] MUI terlibat dalam pemberian legitimasi gerakan Aksi Bela Islam dan kemudian Gerakan 212 awal, tapi tidak dalam gerakan-gerakan lanjutannya. Ada beberapa anggota atau pimpinannya yang terlibat, walau tidak secara institusional. Tetapi terdapat konflik kepentingan di sini, karena meskipun mereka tidak mengatasnamakan MUI, mereka tetap dipandang oleh publik sebagai representasi MUI juga.

MUI, Pancasila, dan Negara-Bangsa

Apakah munculnya sayap baru yang semi-rejeksionis ini mengubah arah MUI untuk mengembangkan wacana semi-rejeksionis pula? Sikap MUI terhadap Pancasila dan negara-bangsa, misalnya, tercantum dalam Keputusan Ijtima' Ulama 2003. Dalam salah satu pertimbangan Keputusan dikatakan:

> "Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diproklamasikan pada tanggal 17 Agustus 1945 yang mempunyai falsafah Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945 dan tujuan negara sebagaimana dinyatakan dalam Pembukaan Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 adalah merupakan Rahmat Allah SWT dan hasil perjuangan seluruh bangsa Indonesia."

4 http://mui.or.id/index.php/2016/11/13/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/; diakses 30 Januari 2019.

Dalam Keputusan tersebut dikatakan bahwa NKRI adalah kesepakatan bangsa Indonesia sebagai ikhtiyar untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama dan bersifat mengikat seluruh elemen bangsa, termasuk umat Islam. Selain itu dikatakan bahwa "Pendirian NKRI adalah upaya final bangsa Indonesia untuk mendirikan negara di wilayah ini."

Selain itu hal ini juga tampak dalam pernyataan Sekretaris Jendral MUI, Anwar Abbas, terkait dengan HTI yang ingin mengganti sistem pemerintahan dengan khilafah. Dia mengatakan:

> "Kalau seandaianya seperti itu [mengganti sistem pemerintahan dengan khilafah], kita keberatan. Karena bagi MUI masalah NKRI sudah final, masalah falsafah bangsa Pancasila sudah final. Jadi, kalau ada pihak-pihak yang ingin mengubah NKRI kita tidak setuju." (Solo Pos, 20 Juli 2017).

Wacana dan sikap resmi MUI terhadap isu negara-bangsa terefleksikan dalam keputusan-keputusan dan fatwa-fatwanya. Apa yang dikatakan Anwar Abbas tersebut sejalan dengan keputusan-keputusan MUI. Di antara keputusan dan fatwa itu dilahirkan dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI, yang diadakan setiap tiga tahun, dan juga dalam Musyawarah Nasional (Munas) yang diadakan setiap lima tahun. Dalam Ijtima' Ulama dan Munas itu terdapat komisi *Masā'il Asāsiyyah Waṭaniyyah* (persoalan fundamental kenegaraan) yang membahas tentang isu-isu kenegaraan. Di sinilah keputusan-keputusan dan fatwa-fatwa MUI tentang isu politik kebangsaaan itu muncul.

Untuk melihat tren mutakhir MUI terkait negara-bangsa, tulisan ini akan membatasi diri pada fatwa *Masā'il Asāsiyyah Waṭaniyyah* Ijtima' Ulama 2018 di Banjarbaru, di mana salah satu penulis (Ichwan) hadir sebagai peninjau dan hadir juga dalam komisi ini. Dalam komisi ini terdapat tiga pembahasan tentang isu kebangsaan, di samping satu isu pemberdayaan ekonomi umat, yakni: (1) Menjaga Eksistensi Negara dan

Kewajiban Bela Negara; (2) Prinsip-prinsip Ukhuwah Sebagai Pilar Penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia; (3) Hubungan Agama dan Politik dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara (MUI 2018).

Yang menarik adalah, kendatipun adanya unsur semi-rejeksionis di dalam MUI, keputusan Ijtima' Ulama 2018 yang dihasilkan komisi *Masā'il Asāsiyyah Waṭaniyyah* sangatlah jauh dari gambaran rejeksionis. Hal ini terlihat dalam butir-butir keputusan yang terkait dengan tema "Menjaga Eksistensi Negara dan Kewajiban Bela Negara". Ada setidaknya tiga poin dari enam poin yang penting disebut di sini, yakni poin 1, 2, dan 4. Dalam poin 1 dikatakan bahwa "Eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sebagaimana dinyatakan dalam Pembukaan maupun Batang Tubuh Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, pada hakekatnya adalah wujud perjanjian kebangsaan (*al-mītsāq al-wathanī*) yang berisi kesepakatan bersama *(al-muʿāhadah al-jamāʿiyyah)* bangsa Indonesia."

Di sini MUI memberikan justifikasi teologis bahwa NKRI adalah perjanjian kebangsaan (*al-mītsāq al-wathanī*) yang di dalamnya terdapat kesepakatan bersama *(al-muʿāhadah al-jamāʿiyyah).* Dalam draf awal yang diajukan MUI, rumusannya semula adalah *mitsāqan ghalīdhan* (perjanjian luhur), tetapi dikritik beberapa ulama kalau konteks-nya tidak tepat, karena istilah itu berkenaan dengan hubungan perkawinan. Tampaknya MUI menggunakan istilah *mitsāqan ghalīdhan* hanya dalam makna kebahasaan saja, bahwa NKRI itu adalah perjanjian luhur bangsa Indonesia. Penggunaan istilah *al-muʿāhadah al-jamāʿiyyah* merujuk kepada ayat-ayat tentang wajibnya menaati kesepakatan bersama (QS. Al-Isra' (17): 34; Al-Nahl (16): 91). Selain itu juga ditekankan bahwa perjuangan kemerdekaan itu melalui serangkaian perjuangan panjang yang dilakukan oleh para pejuang, "terutama para ulama dan umat Islam dari generasi ke generasi demi mengikhtiarkan terwujudnya tata aturan yang menjamin terpeliharanya keluhuran agama serta kesejahteraan bagi penduduk negara-bangsa ini."

Perjanjian kebangsaan di atas ditegaskan kembali dalam poin 2, bahwa perjanjian kebangsaan itu bentuk NKRI berdasarkan Pancasila yang sila pertamanya menjiwai sila-sila lainnya. Hal ini dikatakan sebagai menegaskan "religiusitas dan ketauhidan". Dengan logika seperti itu, maka perjanjian itu "secara syar'i mengikat seluruh elemen bangsa yang wajib dipelihara dan dijaga" dari segala upaya untuk mengubahnya. Sebagaimana poin sebelumnya, ini masih merujuk kepada kewajiban taat kepada kesepakatan bersama, di samping juga dianggap sebagai manifestasi kecintaan kepada negara dan bangsa (*ḥubb al-wathan*) yang merupakan bagian dari keimanan. Dalam bagian ini juga diniscayakannya "bela negara untuk mempertahankan eksistensi NKRI dengan memperkokoh karakter bangsa dan pilar-pilar kebangsaan" demi terwujudnya kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik, demi memperoleh ridha Allah SWT dan terwujudnya masyarakat yang berkualitas (*khairu ummah*). Hal ini tentu merujuk kepada ayat tentang *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafūr* (QS. Saba' [34]: 15) dan *khairu ummah* (QS. Ali 'Imran [3]: 110).

Tema "Prinsip-prinsip Ukhuwah Sebagai Pilar Penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia" juga sangat jauh dari kesan rejeksionis. Tema ini menekankan *ukhuwwah Islāmiyyah* (persaudaraan yang rukun antar sesama Muslim), *ukhuwwah wathaniyah* (antar sesama anak bangsa), dan *ukhuwwah insāniyyah* (antar sesama manusia). Di antara ketiganya, yang relevan disinggung di sini adalah *ukhuwwah wathaniyyah*. Dari empat hal pokok *ukhuwwah wathaniyyah* dapat diringkas menjadi dua, yakni ideologi negara dan kewargaan (*citizenship*). Terkait ideologi negara dikatakan bahwa Pancasila sebagai dasar, falsafah dan ideologi berbangsa dan bernegara.

> Pancasila sebagai dasar, falsafah dan ideologi berbangsa dan bernegara merupakan tali pengikat seluruh warga bangsa dalam menjalin relasi antar sesama warga bangsa. Pancasila bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. Orang yang menegakkan nilai-

> nilai Pancasila sudah selayaknya menjadi orang yang mempunyai komitmen tinggi terhadap penegakan nilai-nilai keagamaan (MUI 2018, 15).

Yang menarik adalah adanya penjelasan bahwa Pancasila "bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama". Ini ditegaskan karena adanya kekhawatiran sebagian kelompok Muslim bahwa Pancasila akan dianggap sebagai agama dan menggantikan agama. Ini untuk meyakinkan umat Islam agar dapat menerima Pancasila dengan sepenuh hati.

Adapun terkait kewargaan, terdapat tiga poin (1) komitmen kebangsaan yang meniscayakan hidup berdampingan secara damai dan rukun sebagai sesama anak bangsa; (2) kesetaraan antar warga di depan hukum; (3) pluralitas agama. Dua poin pertama mendukung kewargaan, sedangkan poin ketiga, "pluralitas agama", yang dipahami sebagai "mengakui eksistensi" agama-agama lain "tanpa mengakui kebenaran" ajaran agama tersebut, kurang —jika tidak— mendukung kewargaan. Ini berbeda dari pandangan pluralisme yang mengakui eksistensi dan kebenaran agama menurut pemeluknya masing-masing. Pandangan ini berpengaruh secara praksis dalam pola hubungan antar agama. MUI dikenal dengan fatwanya tentang haramnya mengikuti ritual Natal dan ritual-ritual agama lainnya, dan dalam praktiknya diharamkan pula memakai pakaian non-Muslim walau itu tidak terkait dengan ritual, tetapi budaya, seperti pakaian Santa Klaus. Bahkan fatwa MUI itu sering digambarkan dengan haramnya mengucapkan selamat Natal atau selamat keagamaan lainnya.

Tema ketiga, "Hubungan Agama dan Politik dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", adalah bagian yang paling penting, karena merefleksikan teologi politik MUI. Dari delapan poin, ada dua hal yang relevan disinggung di sini. Pertama, Islam *kāffah*, tetapi tidak meniscayakan penyatuan agama dan negara (*dīn wa daulah*) dalam bentuk "negara Islam", tetapi penyatuan antara agama dan politik (*dīn wa*

siyāsah). Islam yang bersumber dari wahyu merupakan ajaran yang komperehensif (*kāffah*), memiliki tuntunan kebajikan universal (*syumūliyyah*) dan meliputi seluruh aspek kehidupan (*mutakāmil*), namun berhenti pada pernyataan "Islam menolak pandangan dan upaya yang memisahkan antara agama dan politik," bukan "agama dan negara". Kedua, pernyataan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dibentuk dengan kesepakatan menempatkan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama dalam dasar bernegara. Dengan pernyataan ini yang dimaksudkan bahwa "seluruh aktivitas politik kenegaraan harus dibingkai dan sejalan dengan norma agama."

Jika kita lihat perkembangan wacana MUI, maka periode dari 2000 sampai dengan 2015 adalah periode puritanisasi MUI, yang ditandai dengan munculnya fatwa-fatwa, keputusan-keputusan, dan tausiyah-tausiyah tentang aliran-aliran sesat, haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme keagamaan, "halalisasi" makanan, obat-obatan dan produk-produk lain, "syariatisasi" ekonomi, bisnis dan ruang publik. Sejak 2015, tampak MUI, di samping tetap melanjutkan kecenderungan sebelumnya, mulai berorientasi pada "agamaisasi politik", dalam pengertian penyatuan *dīn wa siyāsah*. Hal ini bermula dari efek politik elektoral 2014, di mana banyak pengurus penting MUI mendukung pasangan calon presiden yang kalah, dan dilanjutkan dengan politik elektoral DKI Jakarta yang kental nuansa politik keagamaannya yang kemudian berlanjut dengan munculnya gerakan 212 yang menyatukan bukan hanya gerakan-gerakan Islamis dengan berbagai variannya (salafi, tahriri, tarbawi/ikhwani, "nahi-munkari"/FPI), tetapi juga massa Muslim "mengambang" (non-afiliasi) dan "terambangkan" (terafiliasi, tapi dalam isu tertentu, khususnya kasus Ahok, mengikuti organisasi atau gerakan lain (GNPF; Ichwan 2016). Hal ini tampak dalam Ijtima' Ulama 2018 di Banjarbaru, yang kemudian melahirkan beberapa keputusan *Masā'il Asāsiyyah Wathaniyyah* sebagaimana di atas.

Dinamika Pusat dan Daerah: MUI dan "Ulama MUI"

Apakah perkembangan yang terjadi di MUI Pusat itu juga terefleksikan pada MUI daerah? MUI selain di tingkat nasional (di Jakarta) terdapat juga di tingkat provinsi dan kabupaten/kota. Di beberapa daerah tertentu, MUI juga ada di tingkat kecamatan. Sebagaimana dalam kasus Gerakan 212, maka perlu dipilah antara MUI dan "ulama MUI", yang mengasumsikan bahwa keduanya adalah entitas berbeda, namun tidak dapat dipisahkan. Untuk kepentingan analisis, pemilahan ini penting agar jelas persamaan atau perbedaan sikap keduanya. Ulama MUI tidak selalu bertindak sesuai dengan garis kebijakan MUI. Dari jumlah total keseluruhan responden dalam penelitian ini yaitu 450 orang dengan rincian 30 ulama setiap kota, jumlah ulama yang tergabung dalam lembaga MUI ada 84 orang atau 18,67 persen. Kita akan membahas karakteristik ulama MUI daerah berdasarkan data kuantitatif dan kualitatif yang diambil pada September–November 2018 di 15 kota di Indonesia.

Paparan berikut ini akan terbagi dalam empat bagian berdasarkan dimensi yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu dimensi pro-sistem, anti kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan, tetapi sebelumnya akan diuraikan mengenai MUI dan komposisi ulama anggota MUI secara nasional serta kriteria mereka berdasarkan dimensi yang diukur dengan melihat tingkat penerimaan ulama dari MUI akan konsep negara-bangsa berdasarkan hasil penelitian kuantitatif yang dikuatkan dengan hasil penelitian kualitatifnya.

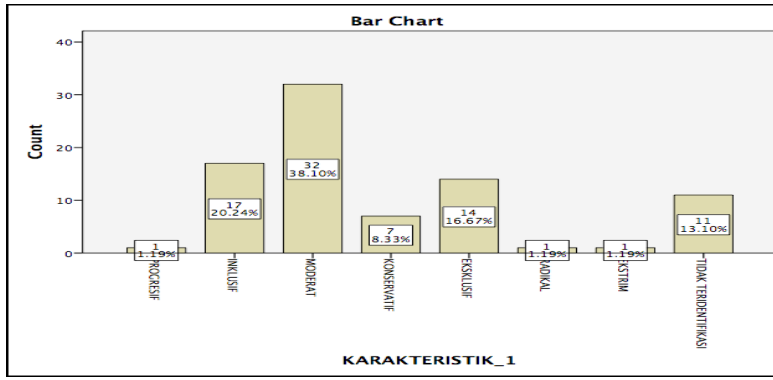
Seperti halnya MUI pusat, ulama MUI daerah adalah ulama dari organisasi keagamaan *mainstream* seperti NU, Muhammadiyah, DDII dan organisasi keagamaan *mainstream* lokal di masing-masing kota. Misalnya, sebagian elit organisasi MUI kota Padang berafilisasi dengan PERTI, sebuah ormas keagamaan *mainstream* yang mempunyai pengaruh kuat pada isu publik terkait keislaman, sosial kemasyarakatan dan politik lokal (Ulinnuha 2019). Agak berbeda dengan di daerah lain di Indonesia, di Aceh MUI ada MUI, tetapi MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama), yang merupakan transformasi dari

MUI sejak 2001, tapi fungsi dan perannya tidak jauh berbeda dengan MUI. Bedanya, MUI adalah organisasi masyarakat, sedangkan MPU adalah bagian dari lembaga pemerintahan (Ichwan 2019). Di semua daerah yang diteliti, tidak ada ulama dari golongan minoritas Ahmadiyah dan Syiah yang tergabung dalam MUI. Hal ini bisa dipahami karena Ahmadiyah dan Syiah dianggap sesat oleh MUI. Namun, ada sejumlah daerah yang mengakomodasi dalam kepengurusan mereka representasi dari LDII (yang pada masa Orde Baru dianggap sesat, yang kemudian dinyatakan kembali ke jalan yang benar (*rujū' ilā al-ḥaq*) dan HTI, organisasi transnasional yang bercita-cita mendirikan khilafah global.[5]

Arah baru MUI yang berubah sejak runtuhnya Orde Baru tercermin dalam hasil penelitian kami mengenai tingkat penerimaan ulama MUI terhadap negara-bangsa di 15 kota. Dari 84 anggota MUI, terdapat 57 ulama (67,86 persen) yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis), 16 ulama (19,05 persen) menolak (rejeksionis) dan 11 ulama (13,01 persen) tidak terindentifikasi. Jika dibandingkan dengan angka ulama rejeksionis dalam skala nasional (yaitu dengan menggabungkan ulama MUI dan ulama lain yang tidak bergabung dalam MUI), maka persentase ulama rejeksionis yang berafiliasi pada MUI lebih tinggi. Di tingkat nasional terdapat 16,44 persen ulama rejeksionis, dan persentase tidak teridentifikasi sebesar 11,78 persen. Data ini menunjukkan bahwa persentase ulama MUI yang menolak negara-bangsa (rejeksionis) lebih tinggi dari persentase ulama rejeksionis secara umum secara nasional. Ini adalah sayap baru ulama dalam MUI yang bukan hanya ada di MUI Pusat tetapi juga ada di MUI Daerah.

5 Di dalam kepengurusan MUI pusat terdapat tokoh LDII, yaitu Hasyim Nasution. Ulama LDII dan HTI juga terdapat di kepengurusan MUI Banten dan Yogyakarta. Penulis mengidentifikasi keberadaan mereka terutama ketika mengikuti pertemuan MUI yang dihadiri oleh perwakilan-perwakilan daerah. Namun, keberadaan ulama HTI dalam tubuh MUI menjadi kabur setelah pelarangan HTI oleh pemerintah tahun 2017.

Lebih terperinci lagi, secara umum, mayoritas ulama MUI masuk dalam kategori moderat, yaitu sejumlah 32 orang, inklusif 17 orang, progresif 1 orang, ekslusif 14 orang, konservatif 7 orang, radikal 1 orang, ekstrim 1 orang, sedangkan 11 sisanya tidak teridentifikasi karakteristiknya (dari 84 ulama MUI yang disurvei). Pilihan menjadi moderat sedikit banyak dipengaruhi oleh usia dari anggota MUI yang rata-rata di atas 50 tahun, dan ini sejalan dengan hasil kuantitatif nasional yang menunjukkan bahwa ulama berusia di atas 50 tahun ada kecenderungan semakin akseptif dan moderat, bukan inklusif apalagi progresif. Hal ini bisa dilihat dalam diagram batang berikut ini:



Sikap anggota MUI, ketika dibagi lebih rinci berdasarkan 4 dimensi, maka ditemukan bahwa mereka secara umum pro-sistem, mendukung NKRI dengan Pancasila sebagai dasarnya. Dari 84 orang anggota MUI dalam penelitian ini, 79 orang (94,05 persen) pro-sistem, sisanya 5 orang (5,95 persen) tidak pro-sistem. Ide tentang NKRI dan Pancasila hampir tak tergoyahkan dalam MUI. Ketua MUI NTT, Abdul Kadir Makarim, misalnya, mengatakan:

> "Pancasila tidaklah bertentangan dengan Islam…. Kita terlalu banyak buang waktu memperdebatkan Pancasila sebagai ideologi bangsa. Akhirnya ideologi lain masuk. Lebih baik kita fokus bicara soal kemiskinan, pengangguran, dan persoalan yang melilit NTT" (Victory News, 5 Juni 2017).

Sikap pro-sistem dari ulama MUI ini tidak mengherankan, karena sebagian besar dari golongan Muslim *mainstream* yang memang mempunyai *track record* mendukung sistem pemerintahan yang sah. Sikap pro-sistem ini tercermin dalam sikap MUI saat pemerintah mengeluarkan kebijakan yang berkaitan dengan kelangsungan hidup masyarakat Muslim, seperti vaksinasi Rubella pada tahun 2018 yang lalu, saat masih terjadi pro dan kontra antara haram tidaknya vaksinasi tersebut karena bahan pembuatnya yang dianggap mengandung unsur babi. Saat akhirnya MUI pusat mengeluarkan fatwa bolehnya vaksinasi tersebut atas dasar kedaruratan, MUI di daerah-daerah yang juga mengeluarkan sikap serupa. Sikap MUI yang ini mendapatkan kritikan dari ulama-ulama lain yang tidak tergabung dalam MUI, seperti misalnya seorang ulama di Ambon yang menyatakan MUI merupakan kepanjangan kekuasaan saja, karena ulama tersebut melihat bahwa alasan kedaruratan yang dijadikan alasan bolehnya vaksinasi tersebut (Noor 2019). Hal ini menurutnya mengada-ada karena menurutnya keadaan tidak darurat sama sekali saat ini.[6]

Berbicara mengenai sikap ulama MUI daerah secara umum berpandangan anti kekerasan. Dari 84 orang ulama MUI, ada 81 orang (96,43 persen) yang menolak digunakan cara-cara kekerasan, dan hanya 3 orang (3,57 persen) yang pro-kekerasan. Dalam praktiknya, MUI sebenarnya banyak terlibat dalam usaha-usaha pencegahan kekerasan dan terorisme. Misalnya saja kasus di Solo, MUI bersama-sama dengan NU dan Muhammadiyah ikut berperan aktif dalam program pemerintah menangkal radikalisme di masyarakat, organisasi keagamaan dan majelis taklim. Keterlibatan mereka terbukti efektif menjangkau masyarakat sampai lapisan paling bawah (Hasan & Aijudin 2019). Walaupun MUI secara umum anti-kekerasan, sejumlah fatwa MUI dijadikan justifikasi bagi sekelompok

6 Ini sebenarnya adalah kesalahpahaman tentang konsep darurat. Ulama MUI lokal ini memahaminya sebagai darurat dalam masyarakat, sedangkan yang dimaksud darurat dalam fatwa MUI pusat itu adalah bahwa belum ditemukan vaksin alternatif yang tidak mengandung unsur babi. Kondisi tidak adanya alternatif vaksin yang halal inilah yang disebut darurat.

umat Islam untuk melakukan tindakan kekerasan. Misalnya, fatwa MUI tentang Ahmadiyah (2005) dijadikan justifikasi bagi kelompok tertentu untuk melakukan persekusi atau kekerasan kepada mereka. Bagi kelompok Ahmadiyah, fatwa MUI justru jadi pemicu banyaknya kekerasan yang mereka alami pasca-Orde Baru (Noor 2018).

Selama masa kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono, MUI seperti mendapatkan kesempatan untuk menjadi semakin konservatif. SBY secara eksplisit mengungkapkan dukungannya bahwa dalam masalah aliran sesat, pemerintahnya berada di belakang MUI. Bisa dikatakan bahwa MUI saat itu dipakai oleh rezim penguasa sebagai penopang kepentingan politik keislaman mereka. Ada simbiosis mutualisme antara MUI dan penguasa. Di satu sisi penguasa mendapat pemerintah yang stabil dan di satu sisi MUI dapat memperjuangkan agenda mereka terhadap kelompok minoritas Islam yang mereka labeli sesat, dan Islamisasi Indonesia secara umum (Hasyim 2015a, 251).

Sikap intoleran MUI terhadap aliran atau kelompok minoritas Islam yang berbeda dari pemahaman keislaman Sunni terkonfirmasi dalam hasil survei nasional kami. Dari 84 orang ulama MUI, terdapat 22 orang (26,19 persen) anggota MUI yang tidak toleran, meskipun sebagian besar dari mereka, yakni 62 orang (73,81 persen) toleran. Lebih rinci lagi, sikap tidak toleran kepada sesama Muslim yang dianggap sesat oleh fatwa MUI lebih tinggi jika dibandingkan dengan toleransi kepada non-Muslim.

Situasi sulit untuk memperkuat pluralisme Islam di Indonesia disebabkan oleh monopoli interpretasi Islam dan pembuatan fatwa oleh satu kelompok. Untuk konteks Indonesia, Sunni lah yang memonopoli interpretasi Islam. Dengan mengasumsikan peran keseluruhan perwakilan dari Organisasi Muslim, MUI bertindak sebagai wasit Islam arus utama di Indonesia dan meminggirkan gerakan minoritas Muslim di pinggiran (Hasyim 2015b, 493).

Terkait dengan dimensi pro-kewargaan, dari 84 ulama MUI, terdapat 57 orang (67,86 persen) yang pro-kewargaan, sedangkan selebihnya (27 orang atau 32,14 persen) tidak pro-kewargaan. Seiring dengan pandangan ulama lainnya secara nasional, jumlah ulama MUI yang tidak pro-kewargaan juga cukup tinggi, yaitu lebih dari 32 persen. Sikap ini, menurut analisis kami, dipengaruhi juga oleh sikap yang diambil oleh MUI pusat. Ini menunjukkan bahwa MUI di daerah lebih banyak menjadi kepanjangan tangan dari fatwa, sikap dan pandangan MUI pusat, walaupun kadangkala dalam isu tertentu MUI di daerah berinisiatif mengambil tindakan sesuai konteks lokal mereka tanpa menunggu rekomendasi MUI pusat, atau bahkan membuat fatwa sendiri yang berseberangan dengan fatwa MUI pusat, seperti fatwa tentang Syiah di Jawa Timur.

Kasus Ahok juga mencerminkan rendahnya sikap kewargaan MUI. MUI pusat menyatakan bahwa Ahok memang menista agama, dan hal ini menjadi penggerak bagi MUI di daerah dan juga umat Islam di Indonesia untuk melakukan aksi-aksi bela agama mulai dari gerakan 411 hingga gerakan 212 di akhir 2016 dan tahun-tahun setelahnya. Ahok, yang mempunyai identitas non-Muslim dan keturunan Tionghoa, dianggap tidak berhak menjadi seorang gubernur di Jakarta karena Jakarta mayoritas penduduknya adalah Muslim. Pemimpin Jakarta, menurut mereka, harus Muslim juga. Ternyata peristiwa Ahok ini sangat berbekas di benak para ulama dan umat Islam di Indonesia. Bahkan lebih jauh lagi, fatwa MUI yang menyatakan bahwa statemen Ahok menista Alquran dan menghina Ulama mempunyai dampak beruntun. Fatwa itu melahirkan Gerakan Nasional Pembela Fatwa (GNPF) yang kemudian memobilisasi gerakan Aksi Bela Islam. Ini kemudian menjadikan umat Islam seolah terbelah menjadi dua kelompok besar, pembela Islam dan pembela Penista Islam (Nurlaelawati 2019).

Sikap MUI pusat dan MUI Jakarta ini ternyata gaungnya juga sampai daerah, walaupun tidak sekuat di Jakarta. Misalnya, masih ada anggota MUI daerah yang menyatakan bahwa pemimpin

haruslah Muslim karena mayoritas warga negara Indonesia adalah orang Islam. Masih sejalan dengan sikap MUI dalam pro kewargaan, konsep Islam Nusantara yang banyak digaungkan oleh Nahdhatul Ulama mendapatkan tantangan yang cukup kuat dari anggota MUI di beberapa daerah. MUI Sumatra Barat dengan keras menentang Islam Nusantara. MUI kota Padang, secara khusus, menegaskan sikap dengan menyampaikan pernyataan bahwa Islam Nusantara menimbulkan perdebatan dan penafsiran tidak perlu di kalangan umat Islam (Ulinnuha 2019).

Sedangkan respon yang diberikan oleh MUI dalam kaitannya sikap mereka terhadap isu kewargaan di daerah minoritas Muslim bervariasi. Di Nusa Tengara Timur (NTT), di mana mayoritas masyarakatnya beragama Kristen, baik Protestan maupn Katolik, MUI mengembangkan wacana yang toleran dalam kewargaan. Ketua MUI NTT, Abdul Kadir Makarim, mengatakan dalam forum Sosialisasi Empat Pilar di Gedung DPD RI NTT pada 5 Juni 2017:

> "Jangan pernah percaya pada siapa pun yang membawa jargon agama untuk kepentingan apapun. Agama tidak mengajarkan kita untuk berseteru dengan sesama. Kita syukuri kemerdekaan kita dengan hidup damai bersama saudara kita yang seiman maupun saudara dari agama lain" (*Victory News*, 5 Juni 2017).

Di Denpasar, di mana mayoritas masyarakatnya Hindu, MUI Denpasar juga bersikap serupa, hidup berdampingan antaragama secara damai. Ketua MUI Provinsi Bali, H.M. Taufik Asadi mengatakan bahwa program utama MUI yaitu membangun moral yang bersumberkan pada nilai-nilai agama, menjaga hubungan dengan masyarakat baik Muslim maupun non-Muslim, menjaga dan membangun kebersamaan. Masyarakat Bali baginya adalah satu keluarga yang terdiri dari berbagai macam suku dan agama (Kemenag Bali, 1 Januari 2014). Peletakan batu pertama gedung MUI Bali pada 26 Januari 2019 pun dilakukan oleh Gubernur Dr. I Wayan Koster yang beragama Hindu. Dikatakan oleh MUI bahwa gedung tersebut

bukan hanya untuk kepentingan umat Islam. Non-Muslim juga bisa menggunakannya (Bali Ekbis, 5 Mei 2019).

Namun, terkait dengan kewargaan, ini sangat tergantung pada isunya. Isu yang hampir, jika tidak seluruh, MUI baik pusat maupun daerah sama-sama menolak adalah isu LGBT, sekalipun MUI berada di daerah minoritas Muslim. Di Denpasar, MUI menyatakan ketidaksetujuannya atas pelaksanaan Acara Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata di Denpasar yang dimotori oleh Yayasan Gaya Dewata, sebuah yayasan LGBT di Bali, pada 10 Oktober 2018. Menurut mereka, acara tersebut melampaui batas. Karena itulah MUI mendesak kepolisian untuk membatalkan atau membubarkan kegiatan tersebut. Dalam kasus ini, umat Islam tidak ingin berhadapan langsung dengan penyelenggara kegiatan Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata yang mungkin jika dilakukan protes langsung bisa mengundang ketegangan yang serius. MUI menggunakan cara-cara prosedural dengan melakukan desakan kepada kepolisian. Yang menarik adalah bahwa akhirnya kepolisian pun memenuhi tuntutan MUI dengan dibatalkannya acara tersebut (Suhadi 2019, 367). Ini artinya, walaupun MUI representasi minoritas di Denpasar, dan Bali secara umum, tetapi mempunyai kekuatan penekan yang signifikan. Ini tidak terpisahkan dari fakta, meskipun Muslim minoritas di Bali, mereka mayoritas di Indonesia. Sehingga persoalan yang ada di Bali, juga menjadi perhatian bagi Muslim mayoritas di Indonesia.

Kesimpulan

Pasca-Orde Baru, MUI mengembangkan arah baru yang cukup signifikan, dari menjadi corong pemerintah menjadi corong umat Islam —dari *khādim al-ḥukūmah* ke *khādim al-ummah*. Upaya itu bukan sekaligus, tetapi memerlukan waktu yang cukup panjang, dan sejalan dengan proses politik yang terjadi di Indonesia. Secara umum, MUI pasca-Orde Baru secara teologis mengembangkan suatu paham keislaman yang moderat puritan, yang secara umum masuk dalam kategori konservatif, dan

secara politis mengembangkan aktivismenya dalam merespons isu-isu yang dianggap krusial bagi umat Islam. Sejalan dengan arah baru ini, muncul pula sayap baru dalam MUI, yakni sayap semi-rejeksionis yang mendorong MUI memperjuangkan KNRI bersyariah. Sayap rejeksionis yang menolak negara-bangsa dan mendorong MUI memperjuangkan khilafah sempat masuk namun melemah setelah HTI dibubarkan pemerintah.

Sejauh wacana resmi MUI, seperti keputusan dan fatwa, sebagian besar bersifat aksepsionis, yakni menerima ideologi negara dan negara-bangsa, bahkan menganggap Pancasila dan NKRI adalah bentuk final perjuangan umat Islam di Indonesia. Namun, perlu digarisbawahi bahwa wacana resmi adalah satu hal dan wacana non-resmi dan sehari-hari adalah hal lain. Wacana semi-rejeksionis mulai juga menyebar melalui aktor-aktor dan jaringan mereka di dalam MUI. Hal ini tampak dalam diskusi dalam komisi *Mas'alah Asāsiyyah Wathaniyyah* di Ijtima' Ulama 2018 di Banjarbaru. Meskipun mereka belum mampu menggeser wacana aksepsionis yang telah mapan di dalam MUI, sebagaimana terlihat dalam keputusan-keputusan Ijtima' Ulama tersebut, perkembangan dan proses politik yang ada di masa depan dapat saja membalik wacana aksepsionis MUI itu menjadi wacana semi-rejeksionis, atau bahkan rejeksionis. *Wallāhu a'alam.*

Daftar Pustaka

Bali Ekbis, 5 Mei 2019. "Gubernur Koster Letakkan Batu Pertama Pembangunan Gedung MUI Bali." *Bali Ekbis*, http://baliekbis.com

Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma — The Indonesian Indicator* 49:52-69.

Gillespie, P. 2007. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism." *Journal of Islamic Studies* 18(2): 202–240. https://doi.org/10.1093/jis/etm001

Hasan, N., & Aijudin, A. 2019. "Islam dan Kekuasaan: menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.

Hasyim, S. 2015a. "Fatwa Aliran Sesat dan Politik Hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI)". *Al-Ahkam*, *25*(2), 241–266. https://doi.org/10.21580/ahkam.2015.25.2.810

———. 2015b. *Majelis Ulama Indonesia* and pluralism in Indonesia. *Philosophy & Social Criticism* 41 (4–5): 487–495. https://doi.org/10.1177/0191453714566547

Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia" dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Ichwan, Moch Nur. 2005." *'Ulama'*, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (1): 45-72.

———. 2013. Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy,

dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS Publishing.

———. 2016. "MUI, Gerakan Islamis, dan Umat Mengambang." *Ma'arif* 11 (2): 87-104.

———. 2019. "Ulama, Religio-Ethnonasionalisme, dan Negara Bangsa: Kasus Kota Banda Aceh", dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.

Kemenag Bali, 1 Januari 2014. "Harmonisasi dalam Masyarakat Heterogen," http://bali.kemenag.go.id

Majelis Ulama Indonesia (MUI). 2003. *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia* 2003. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia (MUI). 2018. *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Vi Tahun 2018*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Majelis Ulama Indonesia (MUI), "Penjelasan tentang fatwa pluralisme, liberalisme dan sekularisme Agama," mui.or.id/wp.../12b.-Penjelasan-Tentang-Fatwa-Pluralisme-Liberalisme-dan-Se.pdf. diakses 13 Februari 2019

Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pendapat dan Sikap Keagamaan MUI Terkait Pernyataan Basuki Tjahaja Purnama http://mui.or.id/index.php/2016/11/13/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/; diakses 30 Januari 2019.

Mimbar Ulama, no. 238/xx, June 1998, 29-31.

Mimbar Ulama, no. 253, xxi, September 1999, 26-7.

Mimbar Ulama, no. 260, xxii, April 2000, 28-9.

Mimbar Ulama, no. 265, xxii, September 2000, 32.

Mimbar Ulama, no. 269, xxiii, January 2001, 18-20.

Muzhar, M. Atho'. 1990. "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988." *Disertasi*. Los Angeles: University of California.

Noor, N. M. 2018. *Ahmadi Women Resisting Fundamentalist Persecution: a Case Study on Active Group Resistance in Indonesia*. Genève: Globethics.net.

———. 2019. "Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.

Nurlaelawati, E. 2019. "Ulama Jakarta dan Konsep Negara-Bangsa: Media, politik dan Menguatnya Konservatisme di tengah Moderasi Islam." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.

Santri News, 1 Juni 2016, "MUI: Pancasila Produk Islam Lokal Indonesia," *Santri News*, http://santrinews.com

Solo Pos, 20 Juli 2017. "Soal Pancasila dan NKRI, MUI Berseberangan dengan HTI," *Solo Pos*, http://solopos.com

Suhadi, S. 2019. "Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.

Ulinnuha, R. 2019. "Meninjau Kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki: Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-*

Kota Indonesia, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.

Victory News, 5 Juni 2017, "Bicara Pancasila, Ketuan MUI NTT Menangis Haru," *Victory News*, http://victorynews.id

VOA Islam, 6 Juni 2011, "KH. Cholil Ridwan: Demokrasi & Pancasila sebagai Tumpangan Sementara," *VOA Islam*, http://voa-islam.com

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam*, Princeton: Princeton University Press.

5

ULAMA, NEGARA, DAN WAJAH HUKUM ISLAM

Euis Nurlaelawati & Muhrisun

Walaupun wacana tentang negara-bangsa dan kaitannya dengan praktik hukum Islam tidak secara spesifik menjadi fokus dari penelitian ini, beberapa isu penting muncul berkenaan persepsi dan pandangan ulama mengenai posisi hukum Islam dalam konteks kehidupan bernegara di Indonesia yang berasas Pancasila dan UUD 1945. Data penelitian ini menunjukkan adanya korelasi yang signifikan antara pandangan dan penerimaan ulama tentang format negara-bangsa dengan persepsi mereka tentang posisi hukum Islam dalam sistem perundang-undangan di Indonesia. Seperti dijelaskan sebelumnya, ada tujuh karakteristik yang dipakai dalam penelitian ini untuk menjelaskan pandangan ulama terkait negara-bangsa, meliputi *progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal* dan *ekstrim*. Ketujuh karakteristik ini mewakili juga sikap dan pandangan ulama mengenai hukum Islam dalam kaitannya dengan praktik kenegaraan di Indonesia.

Data menunjukkan bahwa kelompok ulama yang memiliki kecenderungan ke arah ekstrim dan radikal memiliki pandangan tentang hukum Islam yang cenderung formalistis, sementara kelompok ulama yang berada dalam spektrum inklusif dan

progresif cenderung pada pandangan hukum Islam yang lebih terbuka. Beberapa ulama dari kelompok radikal berpandangan bahwa penerapan syariat Islam tidak semestinya berhenti pada wacana penerapan hukum keluarga Islam sebagaimana yang dipahami saat ini. Wacana penerapan hukum keluarga Islam, menurut mereka, harus diterjemahkan sebagai langkah awal menuju penerapan syariat Islam secara komprehensif, termasuk dalam bidang keperdataan dan kepidanaan.

Menarik untuk dicatat bahwa pengaruh gerakan Islam transnasional yang memandang Islam bukan sekadar agama tapi juga ideologi politik dan sistem paripurna yang mengatur seluruh aspek kehidupan sangatlah kuat di kalangan ulama. Hal ini memengaruhi pandangan dan wacana masyarakat terkait hukum Islam. Wacana formalisasi syariah yang menguat di hampir semua wilayah di Indoenesia berkorelasi dengan menyebarnya pengaruh pemikiran dan gerakan Islam transnasional di Indonesia. Terkait pandangan para ulama terhadap isu-isu hukum Islam yang diidentifikasi dari data penelitian, perlu disebutkan bahwa kategorisasi ulama berdasarkan latar belakang serta afiliasi sosial, politik, dan keagamaan sebagaimana dilakukan oleh kebanyakan studi sebelumnya, nampaknya tidak lagi bisa dijadikan patokan memahami corak pemikiran mereka tentang hukum Islam. Pengaruh pemikiran transnasional terlihat pada semua kelompok ulama dari beragam latar belakang, sehingga sekat-sekat pandangan hukum Islam para ulama berdasarkan latar belakang organisasi mereka kadang tidak lagi jelas. Dalam kenyataannya, pandangan ulama tentang hukum Islam cenderung *fluid*, di mana ulama pada satu kategori dalam kasus tertentu bisa memiliki pandangan yang bertolak belakang dengan pandangan ulama lain pada kategori yang sama. Ulama yang berafiliasi pada organisasi massa NU atau Muhammadiyah, misalnya, tidak serta merta memiliki pandangan tentang hukum Islam yang sebangun dengan pandangan organisasi mereka.

Bab ini bertujuan untuk memetakan persepsi serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang dan afiliasi sosial,

politik, dan keagamaan berbeda tentang format negara-bangsa, khususnya terkait isu-isu hukum Islam. Pandangan-pandangan mereka menarik dikaji untuk memberikan pemahaman terkait wacana dan corak hukum Islam yang disosialisasikan oleh para ulama dalam kegiatan-kegiatan keagamaan dan dakwah mereka. Hal ini memberikan gambaran tentang relevansi dan keterkaitan persepsi para ulama tentang konsep negara-bangsa dan isu-isu hukum Islam yang kerap menghadirkan tantangan bagi negara-bangsa. Dalam bab ini dipaparkan sikap dan pandangan para ulama secara umum terkait dengan konstitusi, di mana hukum Islam tidak secara eksplisit dijadikan sumber penerapan hukum di Indonesia. Pemaparan dilanjutkan dengan pandangan para ulama terkait isu-isu hukum yang paling kental diterapkan oleh masyarakat Muslim yaitu hukum keluarga yang diikuti dengan isu hukum ekonomi dan pidana, serta dilengkapi dengan paparan isu-isu hukum bidang lain, yaitu isu kepemimpinan dan pemakaian hijab atau penutup kepala. Bahasan dilanjutkan dengan paparan terkait dengan corak dan wajah hukum Islam yang dipahami masyarakat di mana media baru telah menggantikan otoritas buku-buku fikih dan buku-buku acuan utama dalam kajian hukum Islam.

Ulama, Syariah, dan Konstitusi

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa di antara negara-negara Muslim di dunia, saat ini Indonesia merupakan negara Muslim dengan sistem demokrasi yang paling kuat (Mujiburrahman 2013). Sistem demokrasi di Indonesia berkembang terutama setelah era Reformasi yang ditandai dengan jatuhnya rezim Suharto. Namun demikian bukan berarti bahwa tidak ada tantangan berarti bagi pengembangan sistem demokrasi di Indonesia karena hingga saat ini kemunculan organisasi dan kelompok anti demokrasi tumbuh silih berganti. Perdebatan di kalangan umat Islam terkait posisi Islam sebagai agama mayoritas dalam sistem negara kesatuan di Indonesia sudah terjadi jauh sebelum Indonesia merdeka. Begitu juga dengan wacana penerapan syariat Islam dalam sistem hukum Indonesia

sudah menjadi wacana yang dihembuskan oleh sebagian tokoh yang terlibat dalam diskusi mengenai dasar negara di awal kemerdekaan.

Dalam pidato Sukarno yang dibacakan dalam sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada 1 Juni 1945, misalnya, rumusan sila 'Ketuhanan yang Maha Esa,' yang saat itu merupakan sila kelima, sudah memicu perdebatan yang sengit. Rumusan akhir dari sila pertama Pancasila, 'Ketuhanan yang Maha Esa,' dikenal sebagai bentuk kompromi antara ideologi Islam dan ideologi kebangsaan yang disepakati oleh para pendiri bangsa saat itu yang direpresentasikan oleh tim 9 (sembilan) bentukan BPUPKI. Dalam hal ini terdapat 7 (tujuh) kata yang dihilangkan dari rumusan awal Pancasila oleh Tim BPUPKI yang tertuang dalam Piagam Jakarta. Rumusan awal sila pertama tersebut berbunyi 'Ketuhanan Yang Maha Esa Dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam Bagi Pemeluknya.' Adanya tujuh kata tersebut memicu protes terutama dari kelompok nasionalis Kristen (Taher 1996, 6-12) karena dianggap mendudukkan Islam sebagai *primus interpares* dan meletakkan syariat Islam sebagai hukum yang harus diterapkan umat Islam secara konstitutional (Bolland 2014, 27). Akhirnya tujuh kata tersebut disepakati untuk dihapus.

Keberatan terhadap penghapusan tujuh kata tersebut terus bergulir terutama di kalangan Islamis. Keberatan tersebut terlihat menguat kembali setelah Orde Lama jatuh. mengingat upaya peminggiran terhadap Islam dan partai-partai politik yang berafiliasi dengan Islam sangat kuat di akhir masa Orde Lama. Karena andil mereka yang cukup besar terhadap kejatuhan Orde Lama dan berdirinya Orde Baru, kelompok Islam menaruh harapan besar untuk bisa bangkit dan mendirikan partai-partai politik Islam. Salah satu partai besar yang berharap bangkit kembali adalah Masyumi (*Majelis Syura Muslimin Indonesia*) yang didirikan pada tahun 1942 dengan dukungan Pemerintah pendudukan Jepang sebagai pengganti Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI). Partai ini dilarang oleh Sukarno pada

tahun 1960. Untuk mewujudkan harapan bangkitnya kembali Masyumi tersebut sejumlah kekuatan Islam turun ke jalan. Bagi mereka, rehabilitasi Masyumi merupakan suatu keharusan sejarah yang harus disetujui oleh Orde Baru. Selain menuntut rehabilitasi Masyumi, umat Islam juga menuntut pengembalian penerapan Piagam Jakarta atau lebih tepatnya legislasi dan konstitusionalisasi penerapan syariat Islam. Namun alih-alih memenuhi tuntutan umat Islam, Orde Baru justru menekankan perlunya mendepolitisasi ungkapan-ungkapan keyakinan agama. Dalam hal ini Orde Baru menerapkan kebijakan penyatuan partai dengan mengurangi jumlah partai politik. Dengan perkecualian Golkar sebagai partai Pemerintah, pada 1973 Orde Baru memaksa 9 (sembilan) partai politik yang turut serta dalam Pemilu 1971, yakni Parmusi, PSSI, Perti, NU, PNI, partai Katolik Roma, IPKI, Parkindo, dan Murba (Mahfud 2018, 264) untuk menggabungkan diri menjadi tidak lebih dari dua kelompok yang berbeda.

Era Reformasi yang ditandai dengan jatuhnya rezim Orde Baru menjadi momentum baru bagi kelompok Islamis untuk menyuarakan kembali tuntutan pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta. Hal tersebut menjadi indikasi bahwa wacana formalisasi syariat Islam di Indonesia kembali menguat (Ichwan 2003, 23-24). Pada sidang MPR tahun 2002, misalnya, secara terbuka tokoh-tokoh dari partai-partai Islam kembali menyuarakan isu penerapan syariat Islam dalam dasar negara dengan mendesak dimasukkannya kembali tujuh kata dari Piagam Jakarta, meskipun tidak mendapat dukungan yang memadai. Sebagaimana diilustrasikan lebih lanjut oleh Mujiburrahman (2013, 146) bahwa kesepakatan para pendiri bangsa ini untuk menjadikan Pancasila sebagai dasar negara dengan penghapusan tujuh kata dari Piagam Jakarta tersebut sebenarnya tidak bisa diartikan sebagai bentuk kemenangan kelompok sekuler atas kelompok Islamis, karena pada dasarnya Indonesia bukanlah negara sekuler dan juga bukan negara Islam. Namun demikian kekecewaan kelompok Islamis terhadap kesepakatan tersebut tidak pernah berhenti. Oleh

karena itu mereka terus berupaya memperjuangkan kembalinya tujuh kata dari Piagam Jakarta tersebut.

Hasil penelitian ini menggarisbawahi bahwa meskipun sebagian besar ulama di Indonesia menerima sistem negara-bangsa bercorak demokratis, wacana penolakan terhadap sistem negara-bangsa dan demokrasi tetap beresonansi dalam beragam bentuk. Di kalangan masyarakat Muslim sendiri sebenarnya tidak ada kesepakatan terkait bentuk dan batasan penerapan syariat Islam tersebut. A.M. Fatwa (2000), misalnya, mengemukakan sedikitnya ada 3 (tiga) bentuk pemahaman di kalangan umat Islam terkait penerapan syariat Islam. *Pertama*, penerapan Syariat Islam dimaknai sebagai upaya pembuatan konstitusi baru yang mengarah pada pembentukan negara Islam. *Kedua*, penerapan syariat Islam dimaknai oleh sebagian umat Islam terbatas pada upaya menjadikan hukum Islam sebagai pendukung peraturan perundang-undangan yang ada di Indonesia. *Ketiga*, penerapan syariat Islam dimaknai oleh sebagian umat Islam sebagai upaya menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem perundang-undangan di Indonesia. Dalam hal ini mereka berpandangan bahwa hukum Islam semestinya menjadi inspirasi utama dalam pembentukan sistem perundang-undangan di Indonesia, sementara sumber lain seperti hukum adat atau hukum Barat sebatas sebagai elemen pendukung dalam sistem perundang-undangan di Indonesia.

Kegagalan wacana penerapan syariat Islam di level nasional tidak menyurutkan semangat kelompok Islamis untuk mengusung wacana ini di level regional. Pemberian otonomi khusus bagi provinsi Aceh dengan penerapan syariat Islam membuat wacana Perda Syariah semakin kuat bergaung di beberapa Indonesia. Sebagaimana dicatat oleh Bush (2008) pada 2008 sedikitnya ada 52 daerah yang telah menerapkan perda Syariah. Data tersebut terus meningkat, di mana hingga tahun 2017 sedikitnya terdapat 443 Perda Syariah yang diterapkan di seluruh Indonesia (Buehler 2017).

Hasil penelitian di Aceh menunjukkan bahwa mayoritas ulama di Aceh menyetujui pernyataan dalam survei penelitian ini terkait pengembalian Tujuh Kata dalam Piagam Jakarta. Ketika diberikan pernyataan "Pengembalian 7 (tujuh) kata dalam sila pertama Pancasila, "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya", penting dipertimbangkan kembali untuk mengakomodasi hak-hak kelompok mayoritas dengan lebih baik," 69,9 persen ulama menerima pernyataan tersebut dengan rincian 36,6 persen setuju dan 33, 3 persen sangat setuju. Sementara itu hanya 6,6 persen ulama yang tidak setuju dengan pernyataan itu dan tidak ada satupun yang sangat tidak setuju (Ichwan 2019). Namun demikian, hasil penelitian juga menunjukkan fenomena yang lain, di mana terdapat indikasi paradoks terkait penerimaan para ulama terhadap Pancasila, terutama sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebagian besar ulama berkeyakinan bahwa sila pertama tidak mengaburkan akidah Islam. Secara umum mereka juga berpandangan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Namun di sisi lain mereka setuju terhadap adanya ideologi alternatif yang dianggap lebih baik yang mengarah pada penggantian ideologi negara dengan ideologi Islam. Hal ini terlihat dari respon para ulama terhadap salah satu pernyataan dalam survei, yakni *"Tidak ada salahnya pemimpin umat Islam berupaya menemukan alternatif ideologi negara yang lebih baik dari Pancasila."* Data menunjukkan bahwa 50 persen ulama di Aceh menerima peryataan ini, dengan rincian 40 persen setuju dan 10 persen sangat setuju (Ichwan 2019).

Selain Aceh, Sulawesi Selatan merupakan salah satu wilayah di Indonesia dengan gerakan Islamisme yang paling kuat. Hasil survei menunjukkan bahwa wacana penerapan syariat Islam di wilayah ini termasuk yang paling terstruktur bila dibandingkan dengan wilayah-wilayah lainnya di Indonesia yang ditandai dengan berdirinya Komite Penersiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Komite ini berhasil menggunakan jalur struktural untuk mendorong penerapan syariat Islam di Sulawesi Selatan (Ali 2011). Penelitian ini menunjukkan bahwa para ulama

Makassar yang mendukung KPPSI menolak untuk dikaitkan dengan gerakan Darul Islam yang secara terbuka berupaya menegakkan syariat Islam melalui pemisahan diri dari negara dengan mendirikan Negara Islam. Namun demikian, eksistensi KPPSI yang dipimpin oleh putera dari tokoh DI-TII Kahar Muzakkar lebih lanjut memunculkan kekhawatiran yang semakin kuat bahwa prospek munculnya gerakan Islamisme di Sulawesi Selatan perlu diwaspadai (Mujiburrahman 2013).

Keberhasilan KPPSI dalam mempromosikan Islamisme di Sulawesi Selatan sendiri dapat dilihat dari keberhasilan pembentukan beberapa Perda Syariah yang mengkonfirmasi bahwa menguatnya gerakan Islamisme di Makassar benar-benar nyata. Keberhasilan KPPSI merangkul hampir semua organisasi Islam dan elemen-elemen masyarakat menjadi bukti bahwa narasi Islamisme di wilayah ini cukup kuat. Beberapa ulama Makassar yang terlibat dalam penelitian ini melihat masuknya kembali tujuh kata dari Piagam Jakarta dalam sila pertama Pancasila menjadi kunci bagi penegakan syariat Islam di Indonesia. Ulama B (laki-laki), misalnya, berpendapat bahwa sila pertama dengan penambahan tujuh kata tersebut bisa menjadi pintu masuk bagi penerapan hukum Islam secara komprehensif, termasuk penerapan hukun jinayat Islam sebagai pengganti hukum pidana yang ada sekarang ini. Baginya dalam konsep sebuah negara, aturan yang paling tinggi esensi dan bobotnya adalah hukum Allah. Dalam hal ini dia tidak membedakan bidang hukum mana yang mesti diprioritaskan untuk diterapkan, hukum perdata atau pidana. Oleh karena itu dalam konteks penerapan hukum atas tindak pencurian, misalnya, menurut ulama B hukum potong tangan harus diterapkan sebagaimana mestinya tanpa perlu ditafsirkan lagi. Ia meyakini penerapan hukum potong tangan tersebut akan memberikan efek jera yang jelas dan sangat tinggi.

Wacana pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta itu sendiri menurut sebagian besar ulama yang menyetujuinya tidak semestinya diartikan sebagai bentuk reduksi terhadap prinsip pluralitas dalam negara Pancasila. Salah satu ulama di

Medan, NRA (perempuan), berargumen bahwa pengembalian tujuh kata tersebut hanya terkait dengan masyarakat Muslim dan tidak memiliki dampak pada masyarakat non-Muslim, sehingga tidak semestinya diperdebatkan.

Kecenderungan yang sama muncul di wilayah-wilayah lain, termasuk di wilayah yang tidak secara formal menerapkan Perda Syariah. Hasil penelitian di kota Pontianak, misalnya, memperlihatkan bahwa keinginan para ulama di wilayah itu untuk menerapkan syariat Islam cukup besar. Kehadiran simbol-simbol Islam di ruang publik yang semakin kuat menjadi salah satu indikasi keinginan yang kuat tersebut. Dari 30 (tiga puluh) ulama di Pontianak yang mengisi kuesioner penelitian ini, terdapat 12 (dua belas) ulama yang setuju atau sangat setuju dengan pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta ke dalam sila pertama Pancasila. Meskipun demikian, beberapa ulama tidak secara terbuka menunjukkan sikap yang konsisten terkait penegakan syariat Islam dalam wawancara. Salah satu ulama dari MUI Kalimantan Barat, misalnya, meskipun menyetujui pengembalian tujuh kata Piagam Jakarta ke dalam sila pertama Pancasila, namun dia menolak adanya formalisasi syariat Islam dalam konstitusi. Baginya, tidak perlu adanya formalisasi penerapan syariah, karena syariah bisa diterapkan tanpa formalisasi oleh Negara.

Dalam perspektif A.M. Fatwa (2000), sebagaimana disebutkan di atas, pandangan para ulama ini lebih mencerminkan perspektif yang berusaha melihat penerapan syariat Islam dimaknai terbatas pada upaya menjadikan hukum Islam sebagai pendukung peraturan perundang-undangan yang ada di Indonesia, bukan sebagai upaya pembuatan konsititusi baru yang mengarah pada pembentukan negara Islam (Mujiburrahman 2013). Mereka memahami bahwa pengembalian secara formal tujuh kata ke dalam Pancasila sangatlah sulit, di mana mereka melihat bahwa upaya yang lebih realistis adalah mendorong negara menyetujui penerapan aspek-aspek tertentu syariah Islam dalam kehidupan nyata di masyarakat.

Dalam konteks Sulawesi Selatan, misalnya, kenyataan ini disadari oleh para tokoh KPPSI. Mereka membutuhkan dukungan politik yang kuat baik di level lokal maupun nasional dalam rangka implementasi agenda politik mereka. Oleh karenanya, langkah-langkah pragmatis terlihat ditempuh oleh para tokoh KPPSI demi mendapatkan dukungan tersebut. Aziz Kahar, misalnya, merasa perlu menegaskan bahwa KPPSI menempuh jalur yang berbeda dengan ayahnya, Kahar Muzakkar, di mana dia tidak akan menempuh jalur kekuatan militer untuk penerapan Syariah Islam di Sulsel (Mujiburrahman 2008). Langkah-langkah pragmatis ini terlihat juga diambil oleh kelompok Islamis di hampir seluruh wilayah di Indonesia. Sebagaimana dijelaskan oleh Bush (2008) bahwa wacana penerapan Syariah Islam di Indonesia sendiri tidak selalu identik dengan partai Islam atau kelompok Islamis. Banyak politisi dari partai sekuler yang mengusung platform penerapan syariat Islam dengan beragam alasan. Beberapa dari mereka melihat wacana penerapan syariat Islam cukup strategis untuk menarik simpati masyarakat (Bush 2008, 187; Mujiburrahman 2013, 166).

Kecenderungan yang sama, yaitu pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta secara substansial dalam bentuk penerapan syariah secara penuh terlihat di beberapa wilayah lain, seperti di Bandung, Solo, Padang, Bogor, dan Aceh. Di beberapa wilayah lain, seperti Jakarta, Bali, Kupang, Menado, dan Surabaya kecenderungannya sedikit berbeda. Meskipun beberapa ulama menekankan penerapan syariah, mereka menilai bahwa secara substansial syariah sudah diterapkan dengan baik di Indonesia. Di Surabaya, misalnya, penerimaan terhadap sistem atau bangunan dasar negara-bangsa dapat dikatakan "nyaris" tuntas. Dari semua ulama di Surabaya yang terlibat dalam penelitian ini, hanya terdapat satu ulama yang mewacanakan pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila. Di Jakarta, wacana pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila digulirkan oleh dua ulama, di mana mereka menyebutkan bahwa penerapan Syariah harus diformalkan dan

diakomodir dalam peraturan perundang-undangan serta diakui oleh konstitusi. Ulama lain menginginkan penerapan secara formal dalam semua area hukum Islam tanpa meniscayakan adanya pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila (Nurlaelawati 2019; Muhrisun 2018).

Pelembagaan Syariah dalam Sistem Hukum Nasional

Karena sejarah perumusan hubungan agama dan negara yang rumit, Indonesia telah mengakomodir beberapa aspek hukum Islam. Hukum keluarga Islam, misalnya, telah lama diadopsi oleh negara dengan beberapa penyesuaian dan pengintegrasian adat dan kepentingan negara. Pemberlakuan hukum keluarga ini belakangan diikuti dengan pemberlakuan hukum ekonomi syariah. Di beberapa wilayah tertentu seperti Aceh, hukum pidana syariah bahkan juga telah diadopsi melalui pemberlakukan 3 (tiga) Qanun Pidana, yakni pencurian, alkohol dan khalwat; ibadah; pengaturan moralitas, dan lainnya.

Pemberlakuan syariah atau hukum Islam secara formal dan substansial ini merupakan proses panjang yang diupayakan oleh para intelektual Muslim yang tidak setuju dengan gagasan tentang pendirian negara Islam dan penerapan penuh syariat Islam pada era kepemimpinan Suharto. Mereka memandang bahwa terwujudnya negara yang adil dan sejahtera lebih diprioritaskan dalam upaya penegakan syariat. Mereka memahami bahwa Islam memberikan seperangkat nilai etik untuk membangun prinsip-prinsip politik, seperti keadilan (*ʿadl*), musyawarah (*syūrā*), dan kesetaraan (*musāuāh*). Mereka menganggap bahwa landasan ideologis telah mencerminkan substansi ajaran Islam (Bakri 1983). Bahkan bagi mereka Pancasila dapat dibandingkan dengan Perjanjian Madinah di mana keduanya secara substansial mengakui hubungan nilai-nilai agama dan masalah-masalah negara (Syadzali 1990).

Dengan pandangan seperti itu terjadi rekonsiliasi politik antara negara dan Islam,[7] yang ditunjukkan oleh kesepakatan

7 Tentang pembahasan dewan mengenai hubungan antara Islam dan Negara yang ditandai dengan ketegangan dan perubahan hubungan menuju akomodasi dan harmoni, lihat Dody Truna (1992).

negara mengeluarkan sejumlah kebijakan yang menekankan kepentingan-kepentingan Islam.[8] Pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia) di tahun 1990 di bawah pimpinan B.J. Habibie, peraturan baru tentang kurikulum sekolah yang secara jelas mengakui peran pendidikan agama di semua tingkat pendidikan, pemberlakukan Undang-Undang Peradilan Agama No. 1 Th. 1989 mengenai prosedur hukum yang harus diterapkan di pengadilan agama, dan pemberlakuan Kompilasi Hukum Islam melalui Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (bidang keluarga) merupakan sebagian hasil dari rekonsiliasi tersebut.

Terkait dengan hukum keluarga yang merupakan hukum yang paling awal diadopsi, negara menyadari bahwa hukum keluarga Islam dipandang sebagai identitas keagamaan Muslim yang harus mengandung kepastian. Tidak adanya kepastian hukum keluarga diyakini bisa berdampak pada ketakstabilan dalam kehidupan umat Islam yang pada akhirnya akan dapat merusak kestabilan politik nasional. Untuk itu, negara memandang bahwa tuntutan umat Islam terkait perundang-undangan yang berkenaan dengan status hukum keluarga Islam penting untuk diakomodir. Langkah negara ini tidak dipandang sebagai kebijakan Islamisasi, namun lebih merupakan bentuk negosiasi yang dilakukana negara untuk dapat mengakomodir kuatnya tuntutan kepastian hukum atas isu-isu penting yang berkembang di masyarakat. Perlu disebutkan bahwa beberapa negara Muslim telah melakukan kodifikasi hukum Islam sehingga tindakan hukum terkait masalah keluarga dapat dianggap legal jika dilakukan sesuai dengan ketentuan negara. Misalnya, dengan ketentuan negara tersebut, seorang anak yang lahir dalam perkawinan yang sah dapat memperoleh status yang sah serta dapat ditetapkan hak-hak perdata si anak dengan ayahnya, yang mencakup berbagai hal seperti perwalian, kewarisan dan pemberian nafkah.

8 Bachtiar Effendi mengelompokkan tumbuhnya akomodasi Negara terhadap Islam ke dalam empat macam: (1) struktural; (2) legislatif; (3) infra-struktural; dan (4) kultural. Lihat Effendi (2003, 303).

Kebijakan negara seperti ini menegaskan apa yang Ziba Mir Hosseini, seperti dikutip Nurlaelawati (2010), tegaskan terkait dengan alasan bertahannya hukum keluarga Islam di tengah kondisi di mana hukum di negara-negara Muslim yang bersumber dari Barat perlahan menggantikan syariah pasca-kolonisasi. Alasan-alasan itu dalam pandangan Ziba Mir-Hosseini adalah; *Pertama*, hukum keluarga Islam adalah bidang hukum paling berkembang dibandingkan bidang hukum Islam lain; *Kedua*, dalam skema modernisasi, pemerintah kolonial dengan baik mengatur dan menata perbedaan wilayah publik dan privat, di mana hukum keluarga diserahkan kepada ulama karena dianggap privat dan secara politik kurang penting; *Ketiga*, pemerintah yang sedang melakukan modernisasi menghindari konfrontasi dengan para ulama terkait dengan penerapan hukum keluarga Islam (Nurlaelawati 2010). Dalam catatan Nurlaelawati (2010), pandangan Hosseini ini searah dengan pendapat Muhammad Abduh mengenai peradilan syariah. Seperti dikutip Asad, Abduh memandang bahwa para hakim syariah melihat persoalan-persoalan yang sangat privat dan memecahkannya dengan seksama masalah pribadi yang tidak bisa didengar secara luas dan terbuka. Bagi Abduh, lanjut Asad, pengadilan syariah harus mandiri dari kendali negara, tetapi dia juga memandang bahwa sistem pengadilan menjadi bagian integral bagi negara dan bahwa pengadilan syariat—yang pada hakikatnya "pengadilan keluarga"—sangat penting, karena tanpanya masyarakat akan terancam oleh runtuhnya moral (Asad 2001).

Selain kebijakan-kebijakan hukum tersebut, pada 1991, pemerintah juga mengatur tentang seragam sekolah, yang merevisi kebijakan tentang *jilbab*, dan memutuskan membolehkan anak-anak perempuan Muslimah mengenakan rok panjang dan jilbab untuk sekolah-sekolah negeri, sebagai ganti rok pendek dan kepala tak tertutup, seperti tertuang dalam Surat Keputusan (SK) No. 100/C/Kep/D/1991. Selain itu Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri juga mengeluarkan keputusan bersama tentang Pedoman Badan Amil Zakat, Infaq

dan Sadaqah (BAZIS) No. 29 dan 47/1991. Meskipun dengan ada keputusan-keputusan baru ini, negara tidak bertindak lebih dari sekedar mengawasi dan menuntun pelaksanaan zakat. Dalam hal ini, keputusan-keputusan baru itu tidak berurusan dengan "pembayaran zakat", yang merupakan kewajiban pembayar zakat (*muzakki*) tetapi dengan "penataan zakat." Pada perkembangan selanjutnya, pemerintah mengeluarkan Undang-undang Perbankan Syariah pada tahun 1999, yang membawa pada perluasan kewenangan Pengadilan Agama di 2006 terhadap kasus sengketa ekonomi yang dijalankan dan diperjanjikan berdasarkan hukum ekonomi Islam.

Kebijakan-kebijakan hukum disandarkan pada syariat ini dikeluarkan dan berlaku secara nasional. Dalam tingkat lokal, beberapa kebijakan hukum dalam peraturan-peraturan daerah berbasis syariah juga dikeluarkan berlandaskan alasan kesejahteraan masyarakat dalam berbagai bidang seperti diamanatkan dalam ketentuan otonomi daerah. Aceh, merupakan, wilayah yang mempunyai kekhususan yang nyata terkait ini. Seperti telah sedikit disinggung di atas, terdapat tiga Qanun dan banyak Perda Syariah yang dikeluarkan di Aceh. Terkait dengan Qanun, Aceh mengatur bahwa konsumsi alkohol, pencurian, dan khalwat merupakan tindak pidana yang sanksinya adalah sanksi pidana berdasarkan hukum jinayah Islam.

Mengingat bahwa kajian ini menekankan pada konsep negara-bangsa dan persepsi para ulama, beberapa isu yang dikaji dan ditonjolkan adalah isu-isu yang terkait dengan konsep negara-bangsa. Beberapa isu lain dipaparkan untuk melihat relevansi dari pandangan-pandangan hukum para ulama terkait isu-isu hukum Islam yang bersinggungan dengan konsep negara-bangsa dan isu-isu hukum Islam secara umum. Terdapat tiga isu yang akan dikaji dalam konteks ini, yaitu isu kepemimpinan, isu keluarga (nikah di bawah umur dan nikah beda agama), dan moralitas terutama terkait dengan penutupan kepala.

Kepemimpinan non-Muslim dan Perempuan

Pro dan kontra terkait kepemimpinan non-Muslim di Indonesia sebenarnya bukan wacana baru. Perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait penafsiran QS. Al-Maidah (5):51 juga merupakan isu klasik yang sudah lama diperbincangkan. Namun demikian, diskusi terkait isu kepemimpinan non-Muslim di Indonesia seperti menemukan momentumnya dalam beberapa tahun terakhir ini, yakni sejak tahun 2016 seiring dengan mencuatnya kasus 'penistaan agama' yang menerpa Gubernur Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok. Meskipun fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara spesifik terkait kasus penistaan agama terhadap Ahok karena ucapannya mengenai QS. Al-Maidah (5):51, namun fatwa tersebut lebih sering dipahami sebagai referensi baru tentang haramnya kepemimpinan non-Muslim di Indonesia. Sikap penolakan terhadap pemimpin non-Muslim semakin terbuka dan semakin kuat, tidak hanya di kalangan Muslim awam namun juga di kalangan ulama.

Oleh karena itu tidak berlebihan bila dikatakan bahwa fatwa MUI terkait Ahok ini menjadi salah satu faktor penting yang mendorong tumbuh dan menguatnya Islamisme di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini. Seperti ditegaskan oleh Hosen (2017), mayoritas ulama, baik klasik maupun modern, berpandangan bahwa tidak ada dalil yang tegas dan kuat terkait kebolehan Muslim memilih pemimpin non-Muslim dalam Islam. Ibnu Taimiyah merupakan salah satu ulama yang memiliki pandangan berbeda dari kebanyakan ulama terkait isu ini, di mana meskipun tidak secara tegas membolehkan pemimpin non-Muslim, Ibnu Taimiyah tidak menjadikan agama sebagai syarat dan pertimbangan paling penting dalam pemilihan pemimpin, namun lebih menekankan pada syarat keadilannya. Namun demikian pandangan Ibn Taimiyah ini tidak dijadikan rujukan utama di kalangan mayoritas ulama di Indonesia (Hosen 2017).

Hasil penelitian ini juga menggarisbawahi pandangan mayoritas ulama Indonesia bahwa agama menjadi syarat

dan pertimbangan utama dalam memilih seorang pemimpin. Oleh karena itu, sulit menjadikan pandangan ulama terkait kepemimpinan non-Muslim ini sebagai indikator corak pemikiran mereka tentang hukum Islam, karena perspektif terkait agama sebagai syarat utama seorang pemimpin merupakan pandangan umum ulama di Indonesia, terlepas dari latar belakang dan afiliasi sosial, politik, serta keagamaan mereka. Namun demikian, penelitian ini menunjukkan adanya perbedaan di kalangan ulama terkait artikulasi pandangan dan sikap mereka terhadap kepemimpinan non-Muslim. Ulama dari wilayah-wilayah di mana Muslim merupakan mayoritas terlihat lebih artikulatif dan terbuka dalam menyampaikan penolakan mereka terhadap kepemimpinan non-Muslim. Lebih jauh, penolakan terhadap pemimpin non-Muslim juga diartikan sebagai larangan bagi umat Islam untuk mentaati pemerintah yang sah bila dipimpin oleh non-Muslim.

Beberapa ulama di Solo yang tergolong dalam kelompok radikal, misalnya, menyerukan bahwa pemerintah yang dipimpin oleh non-Mulsim atau yang menerapkan sistem yang tidak Islami bukanlah masuk dalam ketegori *ulil amri*, sehingga tidak wajib untuk ditaati (Hasan 2019). Hal senada diungkapkan oleh beberapa ulama dari Jakarta, seperti AR (laki-laki) yang dengan tegas menjelaskan bahwa syarat agama (Islam) adalah syarat utama seorang pemimpin di Indonesia yang penduduknya mayoritas Muslim, tidak terkecuali di wilayah-wilayah Indonesia yang berpenduduk mayoritas non-Muslim. Baginya, kepemimpinan non-Muslim tidak boleh terjadi di Indonesia dari level terendah hingga level tertinggi. Kepemimpinan Ahok, misalnya, dalam pandangannya bukanlah sistem kepemimpinan yang sesuai dengan syariat Islam. Ia mendasarkan pandangannya pada kata *auliyā'* yang diartikan pemimpin dan menegaskan bahwa seorang Muslim harus mengambil pemimpin yang beragama Islam dengan syarat-syarat lain yang harus dipertimbangkan (Nurlaelawati 2019).

Sikap dan pandangan berbeda ditunjukkan oleh ulama dari wilayah-wilayah mayoritas non-Muslim, seperti Bali,

Kupang, Ambon, dan Manado, di mana mereka terlihat lebih akomodatif terhadap pemimpin non-Muslim. Meskipun demikian, secara prinsip sikap akomodatif para ulama tersebut tidak bisa diartikan sebagai bentuk penerimaan. Salah seorang ulama dari partai Islam di Kupang, misalnya, meskipun memandang bahwa pemimpin Muslim itu penting di Indonesia yang mayoritas masyarakatnya Muslim, tetapi kondisi Muslim sebagai minoritas di Kupang mendorong dia untuk realistis dengan mengemukakan pendapatnya terkait kepemimpinan yang mungkin berlawanan dengan platform partai politiknya. Dalam salah satu pernyataannya, ulama ini menegaskan bahwa pandangan mayoritas Muslim Indonesia tidak akan jauh berbeda dengan non-Muslim di Roma. Ia memandang bahwa masyarakat Roma tidak akan rela juga jika pemimpinnya adalah Muslim. Hal itu, menurutnya, karena dalam Islam pemimpin itu tidak hanya sekedar menjalankan kepemimpinan satu kabinet atau satu negara, tetapi juga mempunyai fungsi lain yang beragam, seperti fungsi kenegaraan, fungsi keamanan, dan fungsi perlindungan, termasuk di dalamnya perlindungan aqidah. Dengan demikian, baginya, tidaklah aneh jika Indonesia menginginkan kepemimpinan Muslim, seperti juga tidak heran jika Italia memahami bahwa sosok pemimpin yang mereka butuhkan adalah sosok yang seiman dengan mereka (Ro'fah 2019).

Kekhawatiran akan diskriminasi dan marjinalisasi kepentingan umat Islam menjadi perhatian sebagian besar ulama dalam menyikapi pemimpin non-Muslim. Para ulama di Palangkaraya, misalnya, menerima pemimpin non-Muslim, tetapi penerimaan mereka tidak menghilangkan rasa was-was dan kecurigaan bahwa pemimpin non-Muslim itu berpotensi lebih mengutamakan kepentingan kelompok keagamaan mereka dibandingkan kepentingan masyarakat Muslim (Kailani 2019). Kecurigaan ini lebih kuat di kalangan para ulama dari wilayah mayoritas non-Muslim, seperti terlihat dari pendapat salah seorang ulama di Manado, AR (laki-laki), di mana ia menyebutkan bahwa kekhawatiran Muslim Indonesia ini

muncul karena dalam sejarah belum pernah ada negara yang mayoritas dipimpin oleh minoritas. Menurutya, secara teori hal itu mungkin bisa terjadi, tapi pada praktiknya akan sulit mengharapkan pemimpin dari kalangan minoritas mampu berbuat adil pada masyarakat yang mayoritas (Kailani 2019).

Terkait wacana kepemimpinan perempuan, tidak terdapat isu yang betul-betul baru yang belum didiskusikan sebelumnya. Secara umum penelitian ini memperlihatkan dengan jelas bahwa pandangan para ulama tentang posisi hukum Islam dalam sistem perundang-undangan di Indonesia memiliki korelasi yang signifikan terhadap pandangan mereka tentang kepemimpinan perempuan. Dalam hal ini, ulama yang menerima sistem konstitusional cenderung pada pandangan progresif terkait kepemimpinan perempuan, sementara ulama yang mendukung formalisasi syariat Islam cenderung menolak konsep kepemimpinan perempuan. Salah seorang ulama di Pontianak, misalnya, menjelaskan bahwa pandangan bahwa pemimpin harus laki-laki hanya berlaku pada sistem politik *khilāfah* atau *imāmah* yang tidak relevan dengan konteks Indonesia karena negara ini tidak menganut sistem *khilāfah* maupun *imāmah* (Sunarwoto 2019).

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa secara umum ulama di Indonesia menerima konsep kepemimpinan perempuan, namun demikian sikap penolakan terhadap pemimpin perempuan tetap muncul dengan beragam alasan, terutama terkait keluasan cakupan kepemimpinan yang diperbolehkan untuk perempuan. Sebagian ulama menerima konsep kepemimpinan perempuan pada aspek dan ranah tertentu, tetapi mereka menolak pemimpin perempuan pada ranah yang lainnya. Sebagian yang lain menerima konsep kepemimpinan perempuan dengan mengemukakan syarat-syarat tertentu (*conditional acceptance*). Alasan penolakan terhadap pemimpin perempuan pada umumnya sama, yakni merujuk pada ayat Alquran tentang ketentuan bahwa laki-laki merupakan *qawwāmun (‘alā ‘n-nisā’),* meskipun sebagian besar ulama menerjemahkan bahwa konsep laki-laki sebagai

qawwamun dalam konteks kepemimpinan agama dan rumah tangga, bukan dalam konteks kelembagaan atau pemerintahan, sehingga tidak semestinya diterapkan untuk menghalangi peran perempuan sebagai pemimpin.

Dalam konteks Aceh, misalnya, hasil penelitian menunjukkan data yang cukup solid di mana mayoritas ulama (80 persen) berpandangan bahwa pemimpin perempuan yang terpilih secara demokratis wajib ditaaati. Angka ini dipandang cukup meyakinkan untuk konteks Aceh, tetapi sebagaimana dikemukakan oleh Ichwan (2019) angka ini bisa juga diartikan sebagai sebuah pergeseran ke arah kemunduran bila dikaitkan dengan kenyataan sejarah bahwa Aceh pernah dipimpin oleh 4 (empat) Sultanah (Ichwan 2019; Khan 2017). Dalam kenyataannya bahkan beberapa ulama besar yang paling berpengaruh di Aceh secara terbuka mengharamkan pemimpin perempuan. Fenomena yang sama terlihat pada data di hampir semua kota yang menjadi lokus dari penelitian ini.

Tidak dapat dipungkiri bahwa masih terdapat ulama yang mengharamkan kepemimpinan perempuan dalam semua konteks dan ranah. Salah seorang ulama di Jakarta, misalnya, mendukung argumen penolakannya terhadap konsep kepemimpinan perempuan dengan analogi bahwa ketentuan laki-laki sebagai *qawwāmun ('alā 'n-nisā')* menunjukkan bahwa 'jika dalam rumah tangga yang kecil saja perempuan tidak bisa dianggap sebagai imam, apalagi pada level negara' (Nurlaelawati 2019). Penerimaan secara bersyarat (*conditional acceptance*) terlihat paling dominan di kalangan ulama terkait konsep kepemimpinan perempuan ini, di mana meskipun secara umum perempuan diperbolehkan menjadi pemimpin namun dalam waktu yang bersamaan batasan serta syarat-syarat tertentu ditetapkan oleh para ulama. Sebagian ulama menerima perempuan sebagai pemimpin, namun dengan syarat tidak sampai pada level pemimpin negara. Sementara itu, sebagian yang lain membatasi kepemimpinan perempuan pada jabatan administratif sebuah negara, namun tidak dalam

konteks otoritas keagamaan, seperti menjadi *qādhī* (Sunarwoto 2019).

Di kalangan ulama yang menerima konsep kepemimpinan perempuan, syarat yang diberikan lebih pada aspek kecakapan dan kompetensi. Disetujuinya konsep pemimpin perempuan, dalam hal ini, bukan semata-mata terkait masalah kesetaraan gender. Namun demikian, justru karena konsep kesetaraan tersebut dipandang sudah selesai maka antara laki-laki dan perempuan memiliki posisi dan hak yang sama, di mana keduanya harus menunjukkan kecakapan dan kompetensinya bila ingin menjadi pemimpin. Pandangan salah satu ulama perempuan di Padang (Ulinnuha 2019), mislanya, dengan jelas menegaskan hal ini. Ia memandang bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin jika ia memenuhi kriteria. Baginya bahwa di sebuah negara demokrasi, bukan negara Islam, semua warga negara mempunyai hak yang sama tanpa memandang perbedaan jenis kelamin. Ia mencontohkan kepemimpinan Sri Mulyani dalam bidang keuangan, di mana menurutnya dia menjadi pemimpin karena mempunyai kompetensi dalam mengelola dan menyelsaikan masalah keuangan. Dalam hal ini, ia lebih jauh memandang bahwa Sri Mulyani bisa menjadi pemimpin dalam skala yang lebih luas dan level lebih tinggi seperi kedudukan sebagai presiden, semata-mata karena kompetensinya.

Dalam konteks Makassar, berbeda dengan hasil penelitian di beberapa kota lain, isu kepemimpinan perempuan terlihat justru tidak muncul sebagai isu yang signifikan untuk didiskusikan. Data hasil survei maupun wawancara tidak mengindikasikan adanya sikap diskriminatif di kalangan ulama terhadap peran perempuan di ranah sosial dan politik. Namun demikian indikasi diskriminatif kalangan ulama terhadap peran perempuan justru muncul dalam konteks partisipasi perempuan dalam kehidupan keagamaan di masyarakat, lebih spesifik lagi peran mereka sebagai pemimpin dalam kegiatan keagamaan. Data hasil wawancara menggambarkan munculnya batasan-batasan baru yang lebih rigid terhadap akses dan peran

perempuan sebagai ulama atau pemuka agama di masyarakat Makassar. Tiga informan dalam penelitian ini melihat isu pembatasan akses dan peran ulama perempuan perlu disikapi secara serius. Seorang ulama Z (perempuan), misalnya, dengan tegas mengemukakan bahwa di tempat ia tinggal terjadi pergeseran yang signifikan terkait posisi perempuan sebagai pemuka agama. Ia mendapati bahwa semakin sulit bagi dai perempuan untuk melakukan kegiatan-kegiatan seperti ceramah di masjid dan mengisi pengajian-pengajian umum. Lebih lanjut ia menuturkan bahwa sudah lama ia terdaftar sebagai penceramah rutin di beberapa masjid di wilayahnya. Peran dan keterlibatannya sebagai dai untuk jamaah laki-laki juga selama ini tidak pernah menjadi isu yang dipersoalkan. Namun demikian, beberapa tahun terakhir ini ada upaya-upaya pembatasan peran dia sebagai dai, seperti persyaratan bahwa dia tidak boleh menggunakan pengeras suara atau bahkan harus berbicara di balik tabir ketika berceramah di hadapan jamaah laki-laki. Lebih lanjut, munculnya batasan-batasan peran dai perempuan ini disinyalir berkaitan dengan pergeseran struktur kepengurusan di beberapa masjid di Makassar, di mana mereka banyak berafiliasi pada organisasi keislaman tertentu yang menerapkan batasan-batasan yang lebih rigid terkait peran perempuan di ruang publik. Sejauh ini belum terjadi bentuk pelarangan secara tegas terhadap dai-dai perempuan di Makassar, namun indikasi ke arah itu sangat mungkin terjadi di kemudian hari (Muhrisun 2019).

Sejauh ini tidak ada cukup data yang bisa menjelaskan faktor yang menyebabkan peran perempuan sebagai pemimpin agama di Makassar lebih dipersoalkan dari pada peran mereka di bidang yang lain, termasuk peran mereka di ranah politik. Namun kondisi ini menyiratkan bahwa otoritas agama di kalangan masyarakat Makassar sangat penting. Dalam hal ini, menjadi tokoh yang memiliki otoritas dan legitimasi teologis bisa jadi lebih penting bagi masyarakat Makassar dari pada posisi sebagai pemimpin yang sekedar memiliki otoritas politik dan teritorial. Dalam kenyataannya sebutan *gurutta* sendiri tidak

lazim diberikan kepada ulama perempuan di Sulawesi Selatan, terlepas dari kapasitas dan kompetensi ulama perempuan tersebut. Sejauh penelusuran peneliti hanya tercatat satu tokoh perempuan yang dipanggil dengan sebutan *gurutta*, yakni Siti Aminah Adnan dari Pesantren As'adiyah. Namun panggilan *gurutta* terhadap Siti Aminah Adnan itu sendiri, sebagaimana dijelaskan oleh Halim (2015, 235), hanya terbatas di kalangan murid-muridnya bukan oleh masyarakat secara luas (Muhrisun 2019).

Nikah Anak dan Nikah Beda Agama

Sikap konservatif para ulama dalam beberapa isu di atas paralel dengan sikap mereka terkait dengan isu-isu syariah lain secara umum, seperti dalam isu hukum keluarga. Di Jakarta, misalnya, kasus pernikahan di bawah umur seorang remaja bernama Alvin, putra dari seorang pandakwah kondang, Arifin Ilham, didukung oleh para ulama. Hal ini menunjukkan kecenderungan mereka untuk tidak menerima modernitas dan perubahan interpretasi hukum keluarga Islam. Bagi sebagian ulama, lebih jauh Alvin dipandang sebagai model yang harus dicontoh terkait dengan upaya penghindaran kemaksiatan dan penerapan syariah. Mereka menganggap apa yang dilakukan Alvin jauh lebih memberikan kemaslahatan daripada apa yang dilakukan para pemuda lain yang menunda pernikahan dalam kemaksiatan. Ustazah Oki Setiana Dewi, misalnya, memberikan apresiasi kepada Alvin dan menganggap pernikahan Alvin sebagai contoh yang baik di era kekinian. Ustaz Arifin Ilham, ayah Alvin, bahkan menilai pernikahan Alvin merupakan gebrakan di era perzinaan dan diharapkan dapat diikuti oleh pemuda-pemuda lain untuk menghindarkan perzinaan. Apresiasi yang sama diberikan oleh ustaz Yusuf Mansur yang menganggap pernikahan Alvin merupakan pernikahan yang sesuai dengan syariat Islam (Nurlaelawati 2019).

Menariknya, pandangan seperti ini nampak didukung oleh para penegak keadilan. Para hakim cenderung mengabulkan permohonan dispensasi pernikahan remaja seperti Alvin. Sebagai

alasan umum dikabulkannya permohonan dispensasi nikah adalah keyakinan para hakim tersebut yang lebih menekankan upaya penghindaran perbuatan zina oleh para remaja seperti Alvin tanpa mempertimbangkan usia kematangan mereka untuk berumah tangga. Dalam kasus Alvin, sebenarnya para hakim yang memeriksa perkara permohonan meyakini bahwa Alvin tidak akan terjerumus pada kemaksiatan, tetapi mereka tetap menghawatirkan kemungkinan tersebut yang dipandang bisa menodai keulamaan ayahnya. Alasan lain dalam kasus Alvin adalah alasan yang bernuansa dakwah, yaitu bahwa calon istri Alvin adalah seorang mu'allaf yang dikhawatirkan kembali ke agama semula jika pernikahannya dengan Alvin tidak segera dilangsungkan (Nurlaelawati 2019; Angga 2018).

Alasan upaya menghindari zina dalam pengabulan ijin nikah memang merupakan alasan yang paling sering dikemukakan oleh para hakim. Dalam banyak penelitian, para pemohon dispensasi kebanyakan mengajukan alasan ini. Alasan lain yang banyak ditemukan dalam permohonan dispensasi nikah ini adalah alasan kehamilan sebagai akibat perbuatan zina. Dalam hal ini para hakim, seperti para ulama, menekankan pentingnya perlindungan agama. Meskipun aspek yang harus dilindungi dalam penetapan syariah (*maqāshid al-syarī'ah*) tersebut semestinya mencakup aspek perlindungan lain selain perlindungan terhadap agama, seperti perlindungan jiwa, di mana perlindungan itu dapat dicapai dengan baik jika pernikahan di bawah umur tdak dilakukan, mengingat besarnya resiko kesehatan pada praktik pernikahan di bawah umur.

Kecenderungan pemahaman dan praktik ini disadari oleh para penggiat hak anak dan para ulama yang berfikir lebih modern dan memikirkan kemaslahatan dalam jangka panjang, termasuk para ulama perempuan yang terwadahi dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Melalui konferensi internasional yang pertama, KUPI mengkaji isu nikah di bawah umur ini dan mengajukan pandangan-pandangan progresif dan rekomendasi penanggulangannya. Nyai Badriyah Fayumi menyebutkan bahwa tanpa meninggalkan dasar hukum

Islam, ia berharap KUPI mampu meyakinkan pemerintah untuk melakukan perubahan terhadap ketentuan minimum usia pernikahan, yang meskipun telah diajukan permohonan perubahannya melalui *judicial review* belum menunjukan hasil yang baik.[9]

Terkait isu pernikahan beda agama, Undang-undang perkawinan di Indonesia tidak membuka celah bagi praktik pernikahan beda agama ini. Larangan pernikahan beda agama ini lebih lanjut ditekankan dalam Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), di mana ditegaskan bahwa haram hukumnya bagi Muslim, baik laki-laki maupun perempuan, untuk menikah dengan non-Muslim (Nurlaelawati 2010). Ketentuan bagi larangan pernikahan beda agama ini bahkan dipertegas lagi dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dikeluarkan pada tahun 2005. Dasar yang dijadikan landasan pelarangan nikah antara Muslim dengan non-Muslim ini antara lain dalil Alquran surah Al-Baqarah (2): 221, Al-Mumtahanah (60): 10, dan *Al-Maidah* (5): 5. Riwayat bahwa Umar bin Khattab memutuskan untuk menceraikan dua isterinya karena mereka non-Muslim dipandang sebagai dasar yang sangat kuat untuk melarang pernikahan beda agama bagi Muslim (Ghazali 2012).

Terkait larangan Muslim menikah dengan non-Muslim itu sendiri sebenarnya terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama fikih (Eid 2005, 46-7). Dengan merujuk pada QS. Al-Maidah (5): 5-6, beberapa ulama berpendapat bahwa larangan Muslim menikahi non-Muslim hanya berlaku bagi wanita, namun tidak bagi laki-laki. Laki-laki diperbolehkan menikah dengan perempuan non-Mulsim (Eid, 2005: 46). Kenyataan bahwa QS. Al-Maidah (5): 5-6 turun belakangan setelah Surah Al-Baqarah (2): 221 dan Al-Mumtahanah (60): 10 dijadikan alasan oleh sebagian ulama bahwa larangan tersebut tidak berlaku lagi (Ghazali 2012).

9 Wawancara dengan Nyai Badriyah Fayumi, Pondok Gede, Oktober 2019.

Dalam konteks Indonesia, tidak adanya celah dalam hukum di Indonesia bagi pernikahan beda agama membuat sebagian pasangan beda agama harus menempuh beberapa jalan alternatif. Langkah yang lazim dilakukan adalah proses pindah agama oleh salah satu pasangan demi melegalkan pernikahan mereka. Langkah lain yang juga banyak dilakukan adalah dengan cara menikah di negara lain yang mengakomodir pernikahan beda agama, kemudian pasangan tersebut mencatatkan pernikahannya di Indonesia. Oleh karena itu ada indikasi yang kuat meskipun nikah beda agama ini tidak diperbolehkan secara formal, tetapi tetap dilakukan dengan berbagai cara alternatif. Karena dalam kenyataannya banyak pasangan yang pindah agama guna melegalkan pernikahan mereka secara administratif, namun pada dasarnya mereka tidak benar-benar pindah agama karena proses konversi tersebut ditempuh semata-mata sebagai strategi alternatif untuk menghindari hambatan administratif bagi pernikahan mereka (Afandi 2015).

Penelitian ini tidak secara khusus meyoroti pernikahan beda agama di Indonesia. Namun demikian isu tentang praktik pernikahan beda agama ini menyeruak dalam data hasil wawancara dengan para ulama di berbagai daerah. Secara umum ulama yang terlibat dalam penelitian ini mengharamkan pernikahan beda agama. Namun demikian ada beberapa perbedaan persepsi mereka tentang praktik pernikahan beda agama ini. Salah satu ulama di Makassar, SA (laki-laki), melihat praktik nikah beda agama ini sebagai bagian dari teori konspirasi pemurtadan di kalangan umat Islam. Ia memahami bahwa praktik itu merupakan bagian dari dakwah kaum non-Muslim, di samping cara lain yang sudah lazim ditemukan, seperti pemberian sumbangan, bantuan kesehatan (Muhrisun 2019). Lebih lanjut ia mengungkapkan bahwa pernikahan beda agama marak di era sekarang dan terjadi bukan hanya di kalangan artis sebagaimana terekspose di media. Menurutnya, pernikahan beda agama di kalangan artis dapat diketahui

dengan mudah semata-mata karena mereka diberitakan di media. Dalam kenyataannya, sebagaimana diyakini oleh ulama SA, praktik nikah beda agama tersebut juga marak di kalangan masyarakat umum.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa di beberapa wilayah di mana Muslim adalah penduduk minoritas, seperti di Kupang, praktik pernikahan beda agama sebenarnya hal biasa dan banyak dipraktikkan, terutama di beberapa kabupaten yang dipandang sebagai kantong penduduk Muslim di Nusa Tenggara Timur, yakni Flores, Alor dan Ende (Hutagalung 2016). Para ulama di Kupang sendiri berpandangan sama dengan sebagian besar ulama di Indonesia yang memandang pernikahan beda agama bagi Muslim adalah haram. Lebih jauh beberapa ulama bahkan memandang Muslim yang menikah dengan non-Muslim sama dengan mempraktikkan zina karena pada dasarnya pernikahan mereka tidak sah (Hutagalung 2016, 64; Ro'fah 2019).

Tidak dapat dipungkiri bahwa banyak isu dan masalah yang tercatat di kalangan pasangan yang menikah beda agama di Kupang, yang salah satunya dipicu oleh ketidaksepahaman pasangan tersebut terkait agama anak-anak mereka. Namun demikian, salah satu hal menarik terkait praktik pernikahan beda agama di kalangan Muslim di Kupang ini yang mungkin tidak dijumpai di daerah lain adalah kenyataan bahwa unsur toleransi dan kuatnya faktor kekerabatan menjadi pilar penting bagi resiliensi pasangan yang menikah beda agama. Sebagaimana dipaparkan dalam penelitian Ro'fah (2019), praktik konversi selalu ada dalam praktik nikah beda agama di Kupang, semata-mata karena tuntutan administrasi sebagaimana dijelaskan di atas. Namun data menunjukkan bahwa konversi yang dilakuan oleh pasangan beda agama di Kupang, baik Muslim maupun Kristen, terlihat tidak merusak relasi kekerabatan dan kekeluargaan di kedua belah pihak. Lebih jauh hal ini bisa dipahami sebagai bentuk toleransi yang terbangun karena unsur kekerabatan, bukan karena alasan keyakinan atau ideologis (Ro'fah 2019).

Moralitas, Budaya, dan Aurat Perempuan

Cara pandang beberapa ulama terhadap status perempuan dipengaruhi oleh pandangan mereka yang cenderung bias terkait bagaimana posisi perempuan diletakkan lebih rendah di bawah laki-laki, atau bahkan pandangan bahwa perempuan adalah sumber kehancuran bangsa. Beberapa ulama masih secara bias memandang bahwa perempuan dengan auratnya merupakan sumber kemaksiatan, dan oleh karenanya mereka harus menutup tubuhnya dengan baik. Penggunaan jilbab, atau bahkan cadar, merupakan cara bagaimana perempuan harus beusaha menahan kemaksiatan. Untuk itu, bisa dipahami mengapa kelompok ulama ini menentang dengan keras tindakan dan kebijakan pelarangan pemakaian cadar di beberapa lembaga pendidikan, sebagaimana polemik yang terjadi atas kebijakan pelarangan penggunaan cadar yang pernah dikeluarkan oleh Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Seorang narasumber, misalnya, menyebutkan bahwa tindakan pelarangan cadar di UIN Sunan Kalijaga tersebut semestinya dibawa ke ranah hukum karena, baginya, hal itu telah menyimpang dari syariat Islam dan mengungkung kebebasan Muslim untuk menjalankan ajaran dan keyakinannya. Dalam pandangannya, tindakan itu merupakan tindakan yang aneh dan sulit diterima. Ia mempertanyakan sikap pimpinan universitas yang mempermasalahkan penggunaan cadar oleh mahasiswi, sementara mereka membiarkan mahasiswi lain berpakaian minim. Baginya, hal itu menandakan ketidakberpihakan institusi pendidikan dan pemerintah atas pengamalan syariah (Nurlaelawati 2019). Namun demikian, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mayoritas ulama mempunyai pandangan yang cukup moderat terkait isu penutup kepala ini. Meski memandang bahwa rambut adalah aurat dan wajib ditutup, para ulama ini memandang bahwa pemakaian kerudung sesuai dengan mode dan situasi dianggap relevan. Bagi mereka, pemakaian cadar adalah sebuah sikap yang berlebih dalam memahami ketentuan penutupan aurat.

Penggunaan penutup kepala ini menjadi isu yang menarik juga di Bali. Namun, jika di wilayah lain, seperti Jakarta dan Yogyakarta, isu yang menjadi perdebatan adalah penggunaan penutup kepala yang meluas ke penutupan wajah, di Bali isunya lebih terkait dengan budaya penggunaan busana adat Bali. Menurut Suhadi (2019), menguatnya gerakan *Ajeg* Bali yang telah masuk ke dalam ranah politik dan menjadi kebijakan kebudayaan lokal pada gilirannya menuntut Muslim di Bali untuk bernegosiasi dengan situasi itu. Contoh kebijakan kebudayaan yang terlihat jelas di Bali adalah dikeluarkannya Peraturan Gubernur Nomor 79 Tahun 2018 mengenai "Hari Penggunaan Busana Adat Bali". Pergub tersebut mengatur bahwa pada hari Kamis dan hari-hari tertentu (*purnama, tilem*, dan hari jadi provinsi Bali) semua pegawai di lingkungan lembaga pemerintahan, guru, tenaga kependidikan dan peserta didik diwajibkan menggunakan busana adat Bali. Diungkapkan Suhadi (2019), tujuan kebijakan busana adat Bali tersebut adalah untuk "mengenali nilai-nilai estetika, etika, moral, dan spiritual yang terkandung dalam budaya Bali" (Pasal 3c). Dikutip Suhadi, Pergub tersebut juga mengatur secara detail ketentuan pemakaian busana adat Bali baik untuk laki-laki maupun perempuan, di mana laki-laki menggunakan tutup kepala "destar *(udeng)*" dan perempuan diperbolehkan membiarkan rambutnya terbuka dengan "tata rambut rapi" (Pasal 4).

Beberapa ulama di Bali memiliki pandangan moderat terkait dengan ketentuan pakaian adat yang diatur dalam Pergub tersebut. Mereka memahami bahwa kebijakan tersebut dibuat untuk mempertahankan agama, budaya dan bahasa Bali di tengah derasnya gempuran globalisasi melalui arus wisata dan sekaligus juga menjadi benteng terhadap arus pendatang Muslim yang kian mencolok di Bali (Suhadi 2019). Namun demikian, teks Pergub terkait busana adat Bali ini sebenarnya membuka ruang bagi penghormatan terhadap minoritas non-Hindu Bali, meskipun kurang tegas. Dalam catatan Suhadi, pasal 8 Pergub memuat aturan tentang pengecualian yang

diperuntukkan bagi pekerja yang dibebaskan dari kewajiban busana adat Bali karena "alasan keagamaan".

Terkait dengan ini, hampir semua informan penelitian ini mengetahui keberadaan Pergub busana adat Bali. Meskipun umat Muslim menyadari bahwa Pergub itu sebagai bagian dari politik kebudayaan yang memihak kepada kultur dominan Hindu, mereka menerimanya namun tetap melakukan upaya negosiasi. Perlu dikemukakan bahwa pada saat penelitian ini dilakukan, Pergub baru saja dikeluarkan oleh pemerintah dan sedang menjadi bahan diskusi di kalangan para praktisi pendidikan di lingkungan lembaga pendidikan Islam. Berdasarkan paparan mereka, disimpulkan bahwa siswa laki-laki mengikuti ketentuan Pergub, sementara siswa perempuan menggunakan kebaya (atas) dan kamen (bawah), dengan tetap menggunakan jilbab (tutup kepala). Menyikapi hal seperti ini, seorang informan menjelaskan tentang apa yang dia anggap sebagai prinsip di dalam Islam bahwa "pakaian itu bukan ibadah," dan tidak ada ketentuan tentang bentuknya secara detail. Baginya dan bagi ulama lain, perempuan wajib menutup aurat atau menggunakan jilbab, dan tentu dengan mengikuti kebijakan pemerintah. Dari paparan ini dapat disimpulkan bahwa bagi mereka toleransi umat Islam untuk menggunakan pakaian adat (Hindu) Bali merupakan bagian dari strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas ajeg Bali.

Wacana Hukum Islam dalam Media Baru

Selain kepentingan politik, peran media menjadi hal yang perlu dilihat terkait penguatan konservatisme dan radikalisme di Indonesia. Seperti telah disinggung di atas, di Indonesia seperti halnya di negara-negara lain di dunia pada umumnya, penggunaan media menjadi sesuatu yang sulit dihindari di hampir semua aspek kehidupan masyarakat, termasuk dalam wacana pergesaran corak kehidupan beragama. Desakan Islamisme yang diusung oleh kalangan konservatif dan radikal, misalnya, banyak dipicu oleh marak dan cepatnya informasi

terkait dengan masalah moralitas dan masalah bangsa. Bila dibandingkan dengan kasus di kota-kota lain yang menjadi fokus penelitain ini, kuatnya peran media dalam mengubah corak dan pandangan keagamaan masyarakat ini paling jelas nampak dalam kasus Jakarta. Hasil wawancara dengan tiga informan ulama di Jakarta, misalnya, tergambar dengan jelas bahwa media memengaruhi cara pandang mereka terkait dengan kebangsaan. Mereka, misalnya, menyebut bahwa informasi tentang peristiwa teror melalui media di beberapa negara dan tempat yang menyudutkan Islam membuat mereka perlu melakukan klarifikasi bahwa terorisme itu bukan merupakan ajaran Islam dan tidak mungkin Muslim melakukan tindakan itu. Untuk itu, mereka kemudian menyetujui tentang teori konspirasi yang dikembangkan untuk membela Islam. Bagi mereka televisi, internet, dan media lainnya menjadi penting untuk dakwah dan memahami bahwa Islam sedang disudutkan. Hal ini mendorong para ulama acap kali melontarkan pandangan-pandangan yang terdengar radikal terkait hubungan Muslim dengan non-Muslim. Terkait ini beberapa kajian mengungkapkan bahwa media berperan baik dalam transformasi Muslim menjadi radikal dan dalam transfer ide-ide radikalisme keagamaan. Winarni, misalnya, menyebutkan, bahwa:

> Pada dasarnya, Indonesia adalah negara Islam moderat dan radikalisme sulit berkembang di negeri ini. Namun bukan berarti Indonesia tidak luput sebagai target bagi mereka, terutama generasi muda. Apapun itu, media massa memiliki tanggung jawab moral dan sosial terhadap publik, meskipun di sisi lain pemberitaan itu memang menguntungkan gerakan-gerakan tersebut sebagai bentuk dari propaganda cuma-cuma (Winarni 2014).

Catatan ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Fealy:

> Pentingnya internet sebagai alat untuk tansmisi dan diseminasi ide-ide terutama sangat kuat di kalangan kelompok salafi Indonesia. Di luar dari konservatisme sosial mereka yang khas, kelompok Salafi justru

> menggunakan internet karena media itu menawarkan kesempatan untuk menciptakan identitas Islam yang generik (de-culturated) dengan melahirkan situs-situs www.salafi.net (Fealy 2008).

Menilik hal ini, tidak berlebihan kiranya bila disimpulkan bahwa wajah hukum Islam masa kini dan masa depan akan dapat ditentukan juga oleh dinamika dan perkembangan media, terutama terkait bagaimana para ulama menyikapi dan menggunakannya. Dalam hal ini, penelitian kami sebelumnya terkait observasi hukum Islam dan peran para ulama menegaskan hal ini. Mengamati isi ceramah agama yang sering menyentuh isu hukum Islam, penelitian kami terkait hukum keluarga Islam dan sosialisasinya melalui media oleh para penceramah mengungkapkan bahwa para penceramah cenderung merujuk kepada pandangan-pandangan fikih yang konservatif. Mereka juga tidak merujuk pada hukum keluarga Islam yang disediakan dan digagas oleh negara, meski dalam beberapa kasus pandangan mereka searah dengan ketentuan yang dibuat neagara. Mamah Dedeh, seorang dai kondang perempuan yang sering tampil di layar televisi, misalnya, sering hanya menyebutkan bahwa isu tertentu diatur seperti ini atau itu tanpa menjelaskan istilah hukum Islam yang digunakan, yaitu hukum Islam yang mana yang ia sedang rujuk.

Menariknya, pandangan-pandangan agama yang sering tidak sejalan dengan ketentuan negara juga dapat dilihat dan diamati dalam program-program televisi, seperti drama, film dan lainnya. Film dengan judul 'Talak Tiga,' misalnya, dalam salah satu adegannya menampilkan ucapan talak yang dijatuhkan seorang suami kepada istrinya yang menyampaikan tiga talak sekaligus dan kemudian disahkan oleh hakim dengan mengetuk palu di persidangan Pengadilan Agama. Adegan dan dialog ini tidak sejalan dengan hukum talak ala negara yang tidak mengakui talak sekaligus sebagai talak tiga.

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas terdapat beberapa hal yang perlu

digarisbawahi. *Pertama*, terdapat kecenderungan kuat di kalangan para ulama untuk melakukan formalisasi syariah di hampir semua wilayah di Indoenesia. Kecenderungan tersebut dipengaruhi secara kuat oleh pemikiran dan gerakan transnasional dan bukan oleh dinamika pemikiran dalam konteks lokal. Corak hukum Islam yang formalisasinya didukung oleh negara adalah hukum Islam yang cenderung konservatif, menekankan secara kuat pada kepentingan perlindungan agama. Perdebatan terkait dengan perubahan-perubahan beberapa ketentuan hukum Islam atas isu-isu hukum keluarga dan hukum pidana memperkuat hal ini. Meskipun, misalnya, hukum Islam yang diakomodir negara mengatur dengan ketat praktik pernikahan di bawah umur, namun kenyataannya para ulama bisa tetap berpegang pada keyakinannya yang berbeda dengan ketentuan negara, di mana mereka memahami bahwa pernikahan di bawah umur dapat dan bahkan harus diijinkan demi melindungi pasangan dari perbuatan yang melanggar moralitas agama.

Kedua, corak dan bentuk pemikirian para ulama terkait isu-isu hukum Islam tidak terlalu relevan dengan kategorisasi ulama berdasarkan latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan sebagaimana dilakukan oleh kebanyakan studi sebelumnya. Corak-corak yang muncul lebih banyak dipengaruhi oleh pengaruh pemikiran transnasional. Dengan demikian, sekat-sekat dan corak pandangan hukum Islam pada semua kelompok ulama dari beragam background terkait hukum Islam tidak lagi jelas terlihat. Pengaruh pemikiran tarnsnasional ini bersinergi dengan unsur politik yang kemudian memberikan pengaruh yang sangat kuat dalam perdebatan hukum Islam di Indonesia masa kini.

Ketiga, pengaruh pemikiran transnasional dan politik terhadap corak atau wajah hukum Islam ini di beberapa wilayah seperti Jakarta didukung oleh media yang digunakan juga oleh para ulama untuk mensosialisasikan pemahaman dan pandangannya. Dianggap sebagai ahli agama untuk segala bidang, para ulama sering menyampaikan pandangan hukum

mereka yang kerap tidak berdasarkan pada pemahaman komprehensif tentang ketentuan hukum negara ataupun pemahaman mereka terkait keberagaman pandangan para ulama dalam fikih. Dengan trend semakin luasnya penggunaan media di kalangan ulama, sementara pemahaman mereka tentang hukum Islam yang cenderung konservatif, maka tidak berlebihan bila wajah atau corak hukum Islam di Indonesia di masa mendatang diprediksi akan lebih didominasi oleh corak hukum Islam konservatif yang diserap oleh peminat media tanpa melalui diskusi kritis dan pengkajian mendalam.

Daftar Pustaka

Asad, Talal. 2001. *Rethinking about Secularism and Law in Egypt*. Leiden: ISIM.

Ali, Muhammad. 2011. "Muslim Diversity: Islam and Local Tradition in Java and Sulawesi, Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1 (1): 1-35.

Bolland, B.J. 1970. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: KITLV.

Bakri, Hasbullah. 1983. "Lima Dalil Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitutional." *Panji Masyarakat* 439 (August): 29-31.

Buehler, M. 2008. "The Rise of Shari'a By-laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption." *South East Asia Research* 16 (2): 255–285.

Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symtom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White, 174-191. Singapore: ISEAS.

Bruinessen, Martin van. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Eid, T. Y. 2005. "Marriage, Divorce, and Child Custody as Experienced by American Muslim: Religious, Social, and Legal Considerations". *Disertasi*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Effendy, Bahtiar. 2011. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project, Yayasan Abad Demokrasi.

Efendi, David. 2014. *Politik Elite Muhammadiyah: Studi Tentang Fragmentasi Elite Muhammadiyah*. Jakarta: Reviva Cendekia.

Ghazali, A. M. 2012. *Hukum Nikah Beda Agama*. Retrieved 24 April 2013, from Jaringan Islam Liberal http://

www.Islamlib.com/?site=1&aid=1743&cat=content&title=kolom

Hasan, Noorhaidi, 2012. "Piety, Politics and Post-Islamism: *Dhikr Akbar* in Indonesia." *Al Jamiah Journal* 50 (2): 376-378.

——— & Aijudin, Anas. 2019. "Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 3-34. Yogyakarta: Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian (PusPIDeP).

Halim, Wahyuddin. 2015. "As'adiyah Traditions: The Construction and Reproduction of Religious Authority in Contemporary South Sulawesi." *Disertasi*. Canberra: The Australian National University.

Hutagalung, S.A. 2016. "Muslim-Christian Relations in Kupang: Negotiating Space and Maintaining Peace." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17 (5): 439-459.

Ichwan, Moch Nur. 2003. "The Seven-word Controversy." *IIAS Newsletter* 30: 23-24.

———. 2013. 'Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy', dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

———. 2019. "Ulama, Negara-Bangsa, dan Etnonasionalisme Religious: Kasus banda Aceh," dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDep.

Khan, Shehr Banu A.L. 2017. *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*. Singapore: NUS Press.

Kailani, Najib. 2018. "Preachers-cum-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia." dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat. Singapore: ISEAS.

———. 2019. "Ulama dan Narasi Politik Perbedaan: Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangkaraya." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Mir-Hosseini, Ziba. 2000. *Marriage on Trial.* London: Tauris.

Muhrisun. 2015. "Apostasy as Grounds in Divorce Cases and Child Custody Disputes in Indonesia." dalam *Indonesia and German Views on the Islamic Legal Discourse on Gender and Civil Rights,* diedit oleh Noorhaidi Hasan & Fritz Schulze. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

———. 2019. "Gurutta dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 135-164. Yogyakarta: PusPIDeP.

Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

———. 2008. "State Policies on Religious Diversity in Indonesia." *Al-Jami'ah* 46 (1).

Nurlaelawati, Euis. 2000. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

———. 2015. "Sharia-based Laws in Indonesia: The Legal Position of Women and Children in Banten and West Java." dalam *Islam, Politics, and, Change: The Case of Indonesia*. Leiden: Leiden University Press.

———. 2019. "Ulama Jakarta dan Konsep Negara-Bangsa: Media, Politik, dan menguatnya Konservatisme di Tengah Moderasi Islam." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 67-134. Yogyakarta: PusPIDeP.

Ro'fah. 2019. "Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 389-416. Yogyakarta: PusPIDeP.

Syadzali, Munawir. 1990. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.

Suhadi. 2019. "Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Budaya Ajeg Bali." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 363-387. Yogyakarta: PusPIDeP.

Sunarwoto. 2019. "Ulama, Fragmentasi Otoritas, dan Imajinasi Negara-Bangsa: Studi Kasus Pontianak." dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 337-362. Yogyakarta: PusPIDeP.

Truna, Dody. 1992. "Islam and Politics under the New Order Government in Indonesia, 1966-1990." *Tesis*. Montreal: McGill University

Taher, Tarmizi. 1996. "Changing the Image of Islam." *Studia Islamika* 3 (2): 6-21.

Ulinnuha, Roma. 2019. "Meninjau Kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki: Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang," dalam *Ulama Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-*

kota Indonesia, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, & Munirul Ikhwan, 235-266. Yogyakarta: PusPIDeP.

Winarni, Leni. 2014. "Media Massa dan Isu Radikalisme Islam." *Jurnal Komunikasi Massa* 7 (2): 164-165.

Sumber Internet

"Hukum Wanita Mencalonkan Diri Sebagai Pemimpin," *Nadpost*, 8 Oktober 2016; diakses dari http://nadpost.com

'NU dan Muhammadiyah yang Terpuruk dalam Popularitas Dakwah', https://tirto.id/nu-dan-muhammadiyah-yang-terpuruk-dalam-popularitas-dakwahdagR?fbclid=IwAR1vLRMgnaDH1lW37z4_KxgtAwJLotneuE4QOdVKr9NToe5j4qWNfKkxvNc

"Sikap Tegas MUI: MUI tidak Memasuki Wilayah Politik, Ahok yang Memasuki Wilayah MUI'. *Mimbar Ulama*, edisi 737, 2017, at ahttp://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/MU-373.pdf

6

AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR DAN POLITIK ORTODOKSI ULAMA

Munirul Ikhwan & Mohammad Yunus

Demokratisasi yang berkembang di era Reformasi, sebagaimana Masdar Hilmy (2010) amati, turut serta memfasilitasi perkembangan Islamisme di Indonesia. Kelompok-kelompok Islamis mengambil kesempatan kebebasan yang disediakan oleh demokrasi untuk mengorganisir dan mengonsolidasikan kekuatan mereka untuk meraih panggung publik, memainkan drama heroisme Islam (Hasan 2008) dan melakukan manuver-manuver untuk tujuan-tujuan Islamis yang justru sering kontraproduktif dengan prinsip-prinsip demokrasi. Jargon "Islam solusi bagi segala hal" menempatkan Islam di pusat wacana politik keagamaan dan berusaha mengasosiasikan sistem sekuler dan sistem-sistem '*non-Islamic*' lainnya yang hegemonik di dunia Islam sebagai sistem jahiliyah. Oleh kelompok Islamis, hegemoni sistem sekuler di dunia Islam tersebut dipandang sebagai satu parsel dari strategi *ghazwu 'l-fikr* (perang pemikiran) yang dilancarkan oleh 'musuh-musuh' Islam untuk menundukkan kekuatan Muslim (Muhtadi 2008, 159–60).

Meski kelompok Islamis relatif lebih kecil dibanding kelompok Islam arus utama Indonesia, wacana keislaman yang mereka tawarkan mampu menjadi bagian penting dalam wacana keagamaan publik, terutama di masyarakat Muslim perkotaan. Wacana-wacana seperti Islam *kāffah* (totalitas),

hijrah (berpindah),[10] *ghazwu 'l-fikr* (perang pemikiran) dan syariatisasi telah menginspirasi sebagian masyarakat Muslim tidak hanya dalam praktik keagamaan sehari-hari namun juga dalam menyalurkan aspirasi politik mereka. Wacana-wacana tersebut perlu dipahami tidak hanya sebagai strategi kelompok Islamis untuk menegaskan identitas Islamis yang telah termarjinalkan dalam struktur politik dan narasi kebangsaan, namun juga sebagai usaha untuk menetapkan standar dan definisi baru tentang sistem apa yang harus diadopsi oleh negara dan apa itu warga negara yang baik.

Bab ini berusaha membaca nalar ulama Indonesia dalam merespon dinamika sosial dan politik pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru. Untuk itu, tulisan ini menganalisis respon, argumen dan posisi ulama terhadap negara-bangsa untuk mengungkap prinsip apa yang melatari ulama dalam menerima atau menolak gagasan tersebut, dan mendorong mereka melakukan aksi politik keagamaan. Sementara beberapa pengkaji Islam sering mengaitkan nalar berpikir ulama dengan diktum realisasi *mashlahah* (Zaman 2004), tulisan ini melihat logika berpikir dan aksi ulama dari diktum yang lebih mendasar lagi, yaitu *al-amr bi 'l-maʿrūf wa 'l-nahi ʿan al-munkar* (memerintahkan kebajikan dan melarang kemunkaran; selanjutnya ditulis "amar makruf nahi munkar"). Meski ulama sepakat bahwa diktum ini berakar dari Alquran (QS. 3:104, 110), namun mereka tidak satu kata terkait penafsiran apa itu "makruf" dan apa itu "munkar", siapa yang berhak melakukan fungsi itu, dan bagaimana caranya (Bayat 2013, 4–5).

Untuk memperkaya diskusi dan pemetaan, bab ini memulai dengan formulasi amar makruf nahi munkar dalam wacana

10 Wacana hijrah menjadi salah satu wacana yang paling popular di kalangan Muslim perkotaan, khususnya generasi muda Muslim yang merasa frustrasi dengan pola hidup materialis dan liberal. Doktrin hijrah mengajak dan menggiring mereka untuk mengikuti pola hidup yang 'lebih berarti', berpahala, dan menunjukkan jalan keselamatan (surga). Kehadiran literatur-literatur Islamis makin memfasilitasi penyebaran wacana hijrah dan jargon-jargon Islamisme lainnya di kalangan masyarakat Muslim yang umumnya mempunyai tradisi baca lebih tinggi namun dengan latar belakang tradisi keagamaan yang relatif minim. Lihat Ikhwan (2018).

keislaman klasik, sebelum masuk pada diskusi bagaimana diktum ini dipakai oleh ulama untuk justifikasi respon dan aksi mereka dalam konteks negara-bangsa di Indonesia. Tulisan ini berargumen bahwa amar makruf nahi munkar menjadi prinsip dasar ulama dalam melakukan politik ortodoksi dalam konteks demokratisasi otoritas keagamaan Islam. Selanjutnya, arah politik ortodoksi ini tidak hanya dibentuk oleh konseptualisasi ulama tentang amar makruf nahi munkar itu sendiri, namun juga posisi ulama terhadap sistem kekuasaan yang ada.

Kedudukan Amar Makruf Nahi Munkar dalam Agama

Masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal konsep *al-maʿnūf* (diketahui) dan *al-munkar* (ditolak) sebelum Islam mengadopsi kedua konsep tersebut dan menyelaraskannya dengan nilai-nilai Islam. Dalam konteks masyarakat Arab, makruf adalah "sesuatu yang sudah diketahui". Tentu saja pengertian itu bisa dilacak dari makna etimologisnya. Toshihiko Izutsu (2002, 213) menjelaskan bahwa kata *al-maʿnūf* dalam konteks ini adalah sesuatu yang diketahui sebagai hal yang patut keberadaannya, dan oleh karena itu dianggap sebagai sesuatu yang baik. Dengan demikian, sesuatu yang *maʿnūf* adalah hal yang dianggap tidak mengancam bagi komunitas Arab. Sebaliknya, sebagaimana makna literalnya, *al-munkar* merupakan sesuatu yang tak dikehendaki karena dianggap sebagai hal yang asing. Perasaan asing terhadap sesuatu itu pada gilirannya menjadi sebab mengapa ia dianggap sebagai sesuatu yang tak patut dan ditolak. Dua makna tersebut merupakan makna yang diserap oleh Islam ketika digunakan dalam konteks amar makruf dan nahi munkar. Proses apropriasi itu dilakukan berdasarkan ketentuan-ketentuan yang ada di dalam syariah. Apa yang diperbolehkan syariah adalah makruf, sedangkan yang dilarang adalah munkar.

Untuk memahami posisi amar makruf dan nahi munkar dalam Islam, telaah terhadap sumber-sumber kanonik Islam menjadi sebuah keniscayaan. QS. Ali Imran (3): 104

menyebutkan, "*Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung*." Michael Cook (2004, 15) memandang bahwa ada tiga karakter dalam Alquran ketika berbicara tentang amar makruf nahi munkar. *Pertama,* kata *al-maʿnūf* disebut beberapa kali di dalam Alquran, namun tidak dengan serta-merta mengandung makna legal formal, bahkan terkadang mempunyai padanan makna dengan kata *iḥsān* yang berarti bajik. *Kedua,* menyeru dan melarang dalam konteks ini selalu dikaitkan dengan istilah etis yang umum. *Ketiga,* kata menyeru kepada kebaikan selalu berhubungan dengan topik-topik seperti menunaikan shalat, membayar zakat, percaya kepada Tuhan, mematuhi Tuhan dan rasul-Nya. Dalam bahasa lain, poin ketiga menegaskan bahwa menyeru kebaikan hanya dikaitkan dengan kasus-kasus tertentu saja. Analisa Cook di atas menunjukkan satu hal yang menarik bahwa Alquran tidak berbicara secara rinci tentang konsep amar makruf nahi munkar.

Dalam tradisi kenabian, hadis Nabi SAW yang paling rinci berbicara masalah amar makruf nahi munkar adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudhri (m. 74/693) sebagai berikut:

> "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, 'Barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya; jika ia tidak mampu, maka dengan lidahnya; dan jika ia tidak mampu juga, maka dengan hatinya, dan demikian itu adalah selemah-lemah iman'" (al-Nawawi 2007, 25).

Hadis di atas digunakan untuk melegitimasi amar makruf dan nahi munkar sebagai kewajiban yang tak bisa ditinggalkan. Lebih jauh lagi, berdasarkan pada hadis ini pula, amar makruf dan nahi munkar sering dipahami sebagai separuh dari Islam. Najm al-Din al-Thufi (m. 716 H/1318 M), seorang pakar ushul fikih dari madzhab Hanbali, mencoba membangun argumentasi tentang posisi amar makruf dan nahi munkar ini sebagai berikut:

> "Hadis ini patut untuk menjadi separuh dari syariah Islam karena syariah adakalanya sebuah kebajikan (baca: makruf) yang diperintahkan untuk melakukannya, dan ada kalanya sebuah kemunkaran yang harus dijauhi. Hadis itu menjadi saparuh syariah dalam pengertian seperti ini" (al-Thufi 1998, 292).

Penjelasan al-Thufi di atas sebenarnya tak hanya berbicara tentang posisi amar makruf dan nahi munkar yang menempati separuh agama. Sebaliknya, penjelasan itu memberikan gambaran bahwa kewajiban itu (baca: amar makruf nahi munkar) berdasarkan hadis di atas menempati keseluruhan dari syariah Islam. Al-Thufi bahkan menambahkan riwayat lain bahwa Nabi bersabda setelah hadis di atas, "tak ada setelah itu butiran iman sama sekali" (al-Thufi 1998, 291). Hal itu menunjukkan bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan "keseluruhan dari Islam" —baik sabagai akidah atau sebagai syariah.

Taqi al-Din ibnu Taimiyah (m. 728/1328) berpendapat lain bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan sepertiga dari agama. Baginya, Alquran berisi tiga hal: tauhid, perintah (baca: amar makruf, termasuk nahi munkar di dalamnya), dan cerita (baca: tentang orang-orang terdahulu; Ibnu Taimiyah 1976, 9). Jika tauhid adalah sepertiga Alquran, maka amar makruf dan nahi munkar adalah sepertiga yang lain.

Sementara itu, Abu Hamid al-Ghazali (m. 505/1111) memandang bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan kewajiban yang dilandaskan pada Alquran, hadis, logika, dan kesepakatan para ulama semenjak masa sahabat. Bahkan, bagi tokoh yang dijuluki sebagai *ḥujjat al-Islām* (argumen Islam) ini, amar makruf nahi munkar merupakan pokok ajaran Islam yang agung, tugas pokok yang diemban oleh para nabi. Jika kewajiban ini tidak dilakukan oleh para nabi, maka kenabian menjadi kehilangan nilai pentingnya sehingga ia tak lagi dibutuhkan (al-Ghazali t.t., ii/302-03).

Sejumlah pandangan dan penjelasan ulama di atas menunjukkan posisi penting amar makruf dan nahi munkar dalam Islam. Diktum ini hadir bukan saja sebagai hasil

ijtihad para ulamanya; ia merupakan bagian dari wahyu dan pengalaman kenabian.

Amar Makruf Nahi Munkar sebagai Politik Pengetahuan Ulama

Konseptualisasi ulama tentang amar makruf dan nahi munkar menjadikan diktum ini arena kontestasi politik pengetahuan di antara para ulama. Politik pengetahuan yang dimaksud di sini adalah strategi ulama untuk melakukan konseptualisasi pengetahuan keagamaan yang digunakan untuk membuktikan otoritasnya (Safi 2006). Sebagai politik pengetahuan, amar makruf merupakan konsep kunci yang menjadi perdebatan para ulama untuk mengklaim legitimasi otoritas ulama. Di sisi lain, politik pengetahuan juga merupakan strategi untuk menegaskan sebuah ortodoksi pengetahuan. Melalui mekanisme ini, kontestasi konseptualisasi amar makruf nahi munkar dalam Islam klasik merupakan faktor penting atas kemengan ortodoksi pengetahuan tertentu.

Amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan dapat dilihat, misalnya, dari konseptualisasi al-Ghazali. Dalam diskursus Sunni Islam, posisi al-Ghazali cukup sentral. Sebagai sarjana terkemuka pada masa kejayaan Dinasti Saljuk, al-Ghazali dipercaya oleh perdana menteri Nizham al-Mulk (m. 1092 M) untuk menjelaskan ajaran agama secara mendalam. Masa Nizham al-Mulk dianggap sebagai masa kematangan ilmu-ilmu keislaman yang sampai saat ini masih terasa pengaruhnya. Di masa-masa ini pula, Islam Sunni dijadikan sebagai ajaran Islam resmi oleh negara. Dalam konteks ini, al-Ghazali mempunyai peran penting di dalam proses kristalisasi ortodoksi Islam Sunni melalui konseptulisasi pengetahuan keagamaan. Dalam hal ini konsep amar makruf dan nahi munkar merupakan konsep yang strategis untuk mengukuhkan ortodoksi Sunni (Safi 2006).

Amar makruf nahi munkar menjadi konsep penting dalam politik pengetahuan dan ortodoksi Islam karena kewajiban ini tak hanya menyangkut masalah praktis di dalam ruang publik, tapi juga masalah teologi. Melalui kewajiban ini, segala

konsep teologis yang berbeda dengan Islam Sunni dianggap sebagai teologi yang sesat. Al-Ghazali termasuk orang yang berkomitmen dengan tujuan-tujuan ini. Bukunya yang berjudul *Fadhā'iḥ al-Bāthiniyyah* (Kesesatan Kelompok Bathiniyah), merupakan usaha untuk melakukan heterodoksifikasi paham Syiah karena dianggap tidak sesuai dengan paradigma Islam Sunni. Ia sendiri menulis buku tentang pandangannya terkait kesesatan sekte-sekte teologis (baca: termasuk filsafat) selain Sunni dalam buku autobiografinya berjudul *Al-Munqidz min al-Dhalāl*. Buku-buku itu bisa dibaca dalam bingkai amar makruf dan nahi munkar karena hal itu dilakukan dalam rangka memberikan gambaran bagaimana Islam yang benar dan bagaimana yang salah.

Buku *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* merupakan usaha al-Ghazali untuk melakukan konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar secara sistematis. Di dalam buku ini, al-Ghazali tidak menggunakan istilah amar makruf dan nahi munkar, akan tetapi *ḥisbah* yang secara sederhana dapat diartikan "sensor". Dengan istilah ini, Al-Ghazali berusaha untuk merangkum semua lingkup konsep dan praktik dari amar makruf nahi munkar yang ada di dalam Islam sebagai bentuk normalisasi *ḥisbah* secara resmi. Usaha ini pada akhirnya melibatkan penguasa untuk merealisasikannya. Patronasi antara ulama dan penguasa muncul dalam amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan.

Di sisi lain, sebagai politik pengetahuan, amar makruf muncul dalam bentuk yang berbeda —seperti ditunjukkan oleh pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah (m. 728/1328). Sebagai seorang ahli hadis, ia memahami kewajiban amar makruf nahi munkar sebagai bagian yang integral dalam Islam (Ibnu Taimiyah 1976). Lebih jauh lagi, sosok yang menjadi tokoh reformasi purifikatif ini berusaha menjelaskan konsep amar makruf dan nahi munkar ini dengan mendasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi.

Sebagai orang yang tidak pernah bersedia menerima posisi keagamaan yang resmi dari para penguasa Muslim

pada masanya, Ibnu Taimiyah menjadi ulama yang kritis dari luar lingkaran kekuasaan (al-Matroudi 2006). Sikap kritisnya terhadap para penguasa merupakan bagian dari upayanya untuk menerapkan amar makruf dan nahi munkar. Lebih jauh lagi, sikap kritisnya ini juga ditunjukkan kepada ulama-ulama yang dianggapnya telah melakukan penyimpangan terhadap apa yang dilakukan oleh generasi Salaf secara literal. Dengan cara seperti ini, meski Ibnu Taimiyah hidup di masa klasik Islam yang relatif akhir (baca: hidup pada abad ke-8 H/ke-14 M), ia dianggap sebagai ulama yang melakukan purifikasi Islam dan menginspirasi munculnya gerakan Islamisme di masa-masa setelahnya (Hasan 2008).

Ibnu Taimiyah merupakan sosok yang meyakini bahwa amar makruf menjadi kewajiban yang harus dilakukan oleh ulil amri (Arab: *ulū 'l-amr* atau *waliyyu 'l-amr*), dengan penafsiran bahwa ulama adalah sosok yang paling merepresentasikan kata tersebut. Ia mengatakan, "ulil amri yaitu para ulama dari setiap kelompok, para penguasanya, dan para tetuanya, harus melakukan amar makruf dan nahi munkar terhadap orang-orang awam meraka berdasarkan apa yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya" (Ibnu Taimiyah 1976, 15). Dengan demikian, Ibnu Taimiyah menempatkan ulama pada posisi tertinggi dalam hirarki ulil amri, di atas penguasa dan tokoh-tokoh sosial politik lainnya.

Klasifikasi pemegang otoritas kewajiban amar makruf dan nahi munkar dalam gradasi di atas menunjukkan posisi Ibnu Taimiyah sebagai ulama yang berada di atas para penguasa dan tetua kelompok Muslim. Agaknya, kesadaran ini merupakan alasan utama baginya untuk enggan melakukan kompromi kepada para penguasa di masa hidupnya karena ia memandang bahwa para penguasa Muslim pada masanya melakukan kemungkaran yang harus ia tentang atau lawan. Itu sebabnya, tidak mengherankan jika dalam masa hidupnya Ibnu Taimiyah sering melakukan penentangan terhadap penguasa dan harus merasakan kehidupan di penjara. Bahkan, bisa dikatakan hidupnya sering dihabiskan dari penjara ke penjara.

Kehidupan yang keras dan terasing, membuat Ibnu Taimiyah tidak banyak mempunyai waktu untuk melakukan pengkajian yang mendalam tentang pandangannya atas ajaran Islam —termasuk di dalamnya adalah konsep amar makruf dan nahi munkar. Pandangannya atas kewajiban ini dalam banyak hal hanya didasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi dengan beberapa tafsiran yang sederhana. Hal itu tampat terlihat dalam bukunya, *Al-Amr bi al-Maʿrūf wa al-Nahy ʿan al-Munkar*. Buku ini merupakan risalah yang ia khususkan untuk berbicara tentang konsep amar makruf dan nahi munkar. Sebagai orang yang menulis dalam keadaan yang tidak kondusif, ia menulis secara spontan tanpa ada struktur topik yang memadai sehingga terlihat meloncat di sana-sini. Hal ini juga yang menyebabkan kajiannya tentang topik ini tak bisa mendalam dan rapi.

Ibnu Taimiyah juga menulis buku yang lain terkait dengan konsep itu secara kompleks berjudul *Al-Siyāsah al-Syarʿiyyah*. Dalam buku itu, Ibnu Taimiyah berbicara tentang fikih politik sebagai konsep tandingan dari konsep politik para ulama yang berusaha melakukan konseptualisasi gagasan itu secara lebih koperatif. Dalam buku ini, Ibnu Taimiyah juga berbicara tentang amar makruf dan nahi munkar, akan tetapi diskusinya tidak mempunyai kedalaman penjelasan yang sebanding dengan bukunya yang telah disebut di atas—meskipun keduanya mempunyai kelemahan yang sama: kurang argumentatif dan relatif literal dalam menafsirkan teks-teks kanonik agama.

Relasi Ibnu Taimiyah dengan penguasa dan strategi penjelasan konsep amar makruf dan nahi munkar terkait dengan representasi ulil amri yang mempunyai otoritas untuk melakukan kewajiban itu merupakan bentuk politik pengetahuan yang berada di luar lingkaran lembaga politik. Politik pengetahuan seperti ini merupakan strategi yang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh ulama seperti al-Ghazali. Yang terakhir disebut ini melakukan amar makruf nahi munkar dengan mengikutsertakan partisipasi penguasa sebagai patronasi politik pengetahuan. Dalam konteks ini,

al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah menyuguhkan sebuah politik pengetahuan yang saling bertentangan untuk mendapatkan otoritas diskursif dalam Islam terkait dengan amar makruf dan nahi munkar. Politik pengetahuan dan relasi patronasinya ini tak hanya menentukan posisi keulamaan seorang ulama dalam praktik kewajiban tersebut, tapi juga memengaruhi efektifitas dari penjelasan yang terkait dengan kewajiban tersebut.

Tentu saja, polarisasi politik pengetahuan tak hanya hadir dari representasi antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah. Ada beberapa ulama yang juga menghadirkan politik pengetahuan dalam model polarisasi di atas. Abu al-Hasan 'Ali al-Mawardi (m. 1058) yang menulis buku *Al-Aḥkām al-Shulthāniyyah* (1989) merupakan orang yang secara tegas memberikan penjelasan tentang amar makruf dan nahi munkar secara mendalam. Di akhir buku yang telah disebut di atas, ia menjelaskan topik ini dengan nama *ḥisbah*. Agaknya al-Ghazali terinspirasi dari al-Mawardi ketika menjelaskan konsep amar makruf dan nahi munkar dengan nama *ḥisbah* di *Iḥyā'*.

Selain al-Mawardi, gurunya al-Ghazali bernama Dhiya'u al-Din 'Abd al-Malik al-Juwaini (m. 478/1085) juga melakukan hal yang sama. Ulama yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain ini menulis gagasan tentang amar makruf dan nahi munkar secara umum dalam bukunya, *Giyāts al-Umam* (1979, 176-177). Berbeda dengan al-Mawardi, al-Juwaini tidak mengaitkan amar makruf dan nahi munkar dengan konsep *ḥisbah* oleh ulil amri yang dikaitkan olehnya dalam konteks penguasa.

Dengan demikian, setidaknya ada tiga ulama Sunni yang melakukan politik pengetahuan dalam konsep amar makruf dan nahi munkar. Meskipun al-Mawardi dan al-Juwaini merupakan ulama yang mendahului al-Ghazali dalam melakukan konseptualisasi konsep tersebut dalam relasi patronasi politik dan penguasa, keduanya menulisnya dalam diskursus politik. Artinya, keduanya membicarakannya dalam disiplin politik dan kewajiban Muslim mengangkat seorang penguasa. Sedangkan

al-Ghazali menuliskannya dalam diskursus tasawuf dan dalam upaya untuk membangkitkan kembali ilmu-ilmu keislaman, sehingga integrasi amar makruf dan nahi munkar sebagai politik pengetahuan lebih terlihat dari pendahulunya. Jika pendahulunya lebih terlihat sedang melakukan konseptualisasi praktik politik, al-Ghazali lebih terlihat melakukan konseptualisasi ajaran agama dan pengetahuan Islam.

Jika representasi beberapa ulama di atas merupakan konseptualisasi amar makruf nahi munkar yang mempunyai patronasi kekuasaan dan menemukan bentuk kematangan diskursifnya di tangan al-Ghazali, Ibnu Taimiyah —seperti yang telah disebut—menunjukkan sebaliknya. Sebagaimana al-Ghazali, ia juga tak sendiri dalam merumuskan konsep tersebut secara diskursif. Ibnu Qayyim al-Jauziyah (m. 751/1350) adalah salah seorang alim yang sangat terpengaruh dengan gagasan Ibnu Taimiyah secara mendalam dan mencoba menghabiskan hidupnya untuk mengembangkan pemikiran gurunya tersebut. Sebagai seorang yang mengagumi Ibnu Taimiyah semenjak pertemuannya saat masih muda, Ibnu Qayyim menghabiskan sisa hidupnya untuk mendampingi gurunya. Oleh karena itu, hidupnya tak jauh dari keadaan gurunya: ditentang oleh banyak penguasa Muslim dan ulama sehingga harus berpindah-pindah dari penjara ke penjara (Caterina Bori & Livnat Holtzman 2010). Bahkan, ia berpandangan bahwa seorang Muslim, di dalam masa tak menentu seperti ini, tidak selayaknya memberikan dukungan kepada pemerintah, kalaupun terpaksa harus dengan taktik yang baik (Cook 2004, 141).

Namun tak seperti gurunya yang menulis dengan cara yang tidak sistematis dan terlihat kurang argumentatif, Ibnu Qayyim mampu menulis secara mendalam. Bukunya *Al-Thuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syarʿiyyah* (1428 H) merupakan usaha untuk menulis fikih siyasah yang melanjutkan usaha gurunya dalam bukunya, *Al-Siyāsah al-Syarʿiyyah*. Sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari orang-orang daerah Tripoli, buku ini merupakan usaha tandingan terhadap konsep fikih siyasah dari ulama-ulama seperti al-

Mawardi, al-Juwaini, dan al-Ghazali. Dengan kata lain, ia adalah konseptualisasi di luar sistem politik.

Meski Ibnu Qayyim di dalam bukunya memperluas konseptualisasi pemikiran politik keagamaan Ibnu Taimiyah, namun yang pertama berusaha lebih akomodatif terhadap lawan-lawan polemiknya, seperti tampak dalam penggunaan istilah *ḥisbah* yang muncul secara lugas di bukunya, *Al-Thuruq al-Ḥukmiyyah*. Dengan demikian, Ibnu Taimiyah bagaimanapun juga lebih tegas dalam mengkonseptualisasi amar makruf dan nahi munkar sebagai politik pengetahuan di luar sistem kuasa dibanding dengan muridnya yang lebih akomodatif dan apropriatif. Dari penjelasan di atas, menjadi beralasan mengapa konfrontasi diskursif pada akhirnya menemukan bentuk kulminasinya pada sosok al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah. Kedua-duanya melakukan 'diskurisifikasi' amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan dari bingkai epistemologis yang konfrontatif.

Normalisasi Amar Makruf Nahi Munkar sebagai Praktik Otoritas

Sebagai politik pengetahuan, praktik amar makruf dan nahi munkar mengandaikan adanya konseptualisasi epistemologis yang representatif. Hal ini diperlukan untuk memberikan argumentasi yang memadai tentang pentingnya kewajiban tersebut dalam komunitas diskursif keislaman dan publik Islam. Sebagai pengerucutan, pembahasan tentang normalisasi konseptual ini hanya mencukupkan secara umum atas apa yang dilakukan oleh al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dengan melakukan pengembangan yang kondisional dari sejumlah ulama.

Di dalam *Ihyā'*, al-Ghazali tanpa memberi penjelasan apapun mengasosiasikan amar makruf nahi munkar dengan istilah *ḥisbah*. Konteks asosiasi ini memberikan penjelasan tersirat bahwa istilah pertama telah dijelaskan dengan istilah kedua sebagai tradisi penjelasan yang telah mapan dalam diskursus fikih siyasah yang secara sistematis telah dirintis oleh

al-Mawardi. Bahkan, al-Ghazali mengatakan bahwa konsep *ḥisbah* adalah konsep yang mampu memberikan penjelasan menyeluruh tentang amar makruf dan nahi munkar. Al-Ghazali menjelaskan bahwa *ḥisbah* mempunyai empat komponen yang harus ada agar praktik tersebut sebagai proses normalisasi dapat terpenuhi. Empat komponen itu adalah 1) pelaku *ḥisbah* yang disebut dengan *muḥtasib;* 2) orang yang menjadi obyek dari *ḥisbah* yang disebut dengan *muḥtasab 'alaih;* 3) isu permasalahan yang menjadi obyek *ḥisbah* yang disebut dengan *muḥtasab fīh;* 4) tindakan *ḥisbah* itu sendiri (al-Ghazali t.t., ii/307). Urutan ini berubah dalam penjelasannya, karena nomer tiga berubah menjadi nomer dua. Hal ini menunjukkan bahwa isu permasalahan *ḥisbah* lebih menjadi perhatian al-Ghazali daripada orang yang menjadi obyeknya.

Dalam pandangan al-Ghazali atas komponen yang pertama, pelaku *ḥisbah* harus seorang Muslim *mukallaf* (terikat dengan kewajiban agama) yang mampu melakukan kewajiban tersebut. Dengan ketentuan itu, al-Ghazali telah mengeluarkan kategori-ketegori yang bertentangan dengannya seperti orang gila, anak kecil, dan non-Muslim. Tentu saja penjelasan tentang dikeluarkannya sejumlah kategori di atas bermacam-macam. *Taklif* sebagai syarat kelayakan mengeluarkan orang gila dan anak kecil dari kelayakan *ḥisbah*. Yang pertama dianggap tidak layak karena *ḥisbah* membutuhkan penalaran yang serius dan mendalam sehingga orang gila tak akan mampu melakukannya. Sedangkan anak kecil, yang belum akil baligh, meskipun tidak berkewajiban atas amar makruf nahi munkar, namun jika ia mampu membedakan antara yang makruf dan yang munkar, ia boleh melakukan. Syarat sebagai seorang Muslim untuk melakukan *ḥisbah* adalah untuk mengeluarkan kelayakan non-Muslim atas kewajiban tersebut. Bagi al-Ghazali, iman menjadi syarat penting dalam melakukan *ḥisbah* karena kewajiban ini dimaksudkan untuk membela agama. Non-Muslim tidak mempunyai kepentingan ini sehingga ia tak wajib melakukannya. Mengenai penjelasan tentang syarat kelayakan yang dilandaskan pada kemampuan untuk

melakukan kewajiban di atas dalam bingkai Islam, al-Ghazali tak mengharuskan adanya izin seorang penguasa. Dengan kata lain, siapapun selama ia adalah seorang Muslim, mukallaf, dan mempunyai kemampuan, harus melakukan amar makruf nahi munkar (al-Ghazali t.t., ii/308-320).

Dalam penjelasan tentang kemampuan sebagai kelayakan melakukan kewajiban tersebut, al-Ghazali melakukan penjabaran yang mendalam tentang kondisi yang menggugurkan kewajiban tersebut karena dianggap tidak mampu. Dalam konteks ini, ia melakukan klasifikasi pelaku kewajiban berdasarkan kemampuan sebagaimana yang disebutkan dalam hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudhri di atas.

Al-Ghazali memandang bahwa tingkatan *ḥisbah* ada lima: 1) memberitahu tentang kemungkaran yang harus dijauhi dan kebajikan yang harus dilakukan; 2) memberi nasehat dengan lembut; 3) memberi peringatan dengan keras; 4) mencegah atau melarang dengan paksa; 5) menakut-nakuti dengan ancaman atau memberikan pukulan (al-Ghazali t.t., ii/311). Penjelasan ini memberikan gambaran bahwa tingkatan yang dirumuskan oleh Al-Ghazali dengan apa yang ada dalam hadis mengalami perbedaan yang mencolok. Perbedaan ini tak hanya berkaitan dengan jumlah, tapi juga tahapan-tahapan amar makruf dan nahi munkar.

Jika dalam hadis ada tiga tingkatan tindakan, maka al-Ghazali memandang ada lima. Tentu saja jumlah yang terakhir bisa diambil dari yang pertama, namun al-Ghazali tidak menjelaskan mengapa ia menjabarkannya menjadi lima. Agaknya, ia hanya mengambil substansi hadis itu sebagai landasan untuk dikembangkan dalam konteks diskursif yang logis. Pertimbangan ini menjadi beralasan ketika ditunjang dengan cara al-Ghazali membalik tahapan amar makruf nahi munkar. Jika dalam hadis tahapan itu dimulai dengan tangan yang memberi simbol kekuatan atau kekuasaan dan diakhiri dengan lisan yang menjadi simbol dari pendekatan persuasif, maka al-Ghazali memulai dengan pendekatan persuasif dan berakhir dengan larangan paksaan dan ancaman dengan

pukulan. Tahapan-tahapan yang disuguhkan al-Gazhali menunjukkan adanya apropriasi persuasif.

Untuk komponen yang kedua, al-Ghazali mengatakan bahwa isu permasalahan yang menjadi obyek *ḥisbah* adalah segala kemungkaran yang tampak nyata saat itu bagi orang yang sedang melakukan *ḥisbah* (al-Ghazali t.t., ii/320). Al-Ghazali menggunakan kemungkaran sebagai ganti dari kata maksiat dengan alasan bahwa kata yang pertama lebih umum daripada yang kedua. Ia mencontohkan jika seseorang melihat anak kecil meminum arak, meskipun itu belum termasuk maksiat (baca: karena anak kecil belum akil baligh, belum memasuk usia *taklīf*), tapi hal itu termasuk kemungkaran yang wajib ditentang (al-Ghazali t.t., ii/320). Lebih lanjut, jika dikembalikan kepada otoritas teks, kemungkaran merupakan bunyi teks kanonikal yang menjadi sandaran kewajiban ini.

Yang perlu diperhatikan dari penjelasan al-Ghazali, ia memandang bahwa kemungkaran yang ditutup-tutupi oleh orang yang berbuat kemungkaran tidak boleh diberlakukan *ḥisbah*. Ia mencontohkan, jika ada orang yang melakukan kemungkaran di dalam rumahnya, kemudian ia menutup pintu, hal itu tak boleh diberlakukan *ḥisbah* karena Allah melarang untuk melakukan hal itu sebagimana disebut dalam QS. Al-Hujarat (49): 12. Hal ini menunjukkan bahwa praktik amar makruf dan nahi munkar sebagai normalisasi otoritas pengetahuan hanya berlaku dalam ruang publik.

Komponen yang ketiga, obyek yang menjadi target dari kewajiban *ḥisbah* adalah manusia secara mutlak (al-Ghazali t.t., ii/323). Al-Ghazali bahkan tak menyaratkan tentang agama dan usia manusia yang menjadi obyek kewajiban ini. Siapapun yang tampak dalam ruang publik melakukan kemungkaran dalam ukuran syariah, maka hal itu wajib ditentang —bahkan seandainya ada orang gila yang melakukan kemungkaran pun harus ditentang. Sepertinya al-Ghazali tidak begitu tertarik untuk berbicara secara rinci tentang obyek *ḥisbah*. Ia lebih tertarik memperdalam penjelasan tentang *ḥisbah* itu sendiri. Pendalaman yang ia lakukan pada topik ini berdasarkan pada

tahapan penjelasan yang telah ia lakukan pada komponen yang pertama ketika ia menjelaskan orang yang melakukan *ḥisbah*. Yang patut untuk diperhatikan dalam konteks ini, al-Ghazali mengembangkan dari tahapan-tahapan kewajiban ini dimulai dari 1) memberi pengertian; 2) melarang; 3) menasehati; 4) memberi peringatan keras; 5) memarahi; 6) melakukan kekerasan fisik; 7) mengancam dengan pukulan; 8) memukul; 9) menggunakan senjata; 10) menggunakan bantuan dan pasukan (al-Ghazali t.t., ii/ 324).

Dari sepuluh tahapan yang dijelaskan oleh al-Ghazali, lima yang pertama merupakan kewajiban secara lisan, sedangkan lima berikutnya menggunakan kekerasan fisik. Daya tarik dari penjelasan al-Ghazali di atas adalah ketegasannya menunaikan kewajiban dengan melibatkan pasukan. Dengan demikian, ia melibatkan penguasa untuk melakukan amar makruf dan nahi munkar dalam tahapan yang paling berat. Penguasa sebagai patronasi ulama merupakan langkah yang paling puncak dari kewajiban ini. Lebih lanjut, penjelasan itu menegaskan adanya dualisme ulama dan penguasa dalam melakukan kawajiban tersebut dalam ruang publik. Islam sebagai praktik kesalehan dan politik pengetahuan tak hanya hadir dalam ruang privat, tapi juga dalam ruang publik. Dengan kata lain, kewajiban ini telah menghadirkan Islam sebagai agama publik.

Penjelasan al-Ghazali di atas menunjukkan usahanya untuk konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar secara sistematis. Hal itu merupakan kontribusinya dalam memberikan penjelasan terhadap topik-topik yang dia bicarakan dalam banyak bukunya. Al-Ghazali termasuk seorang alim yang mampu melakukan sistematisasi pengetahuan secara lugas. Ia mempunyai kemampuan untuk membumikan penjelasannya dalam contoh-contoh praktis yang ditemui oleh Muslim pada tiap harinya.

Hal itu berbeda dengan cara Ibnu Taimiyah sebagai representasi ulama oposisi yang melakukan konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar di luar sistem kekuasaan. Dalam situasi yang kurang kondusif, Ibnu Taimiyah menjelaskan

konsep ini secara pendek, sederhana, dan berusaha menemukan pembenarannya dalam Alquran atau hadis. Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa amar makruf adalah keistimewaan umat Islam yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW karena penyebutan Alquran tentang keistimewaan ini selalu diikuti dengan praktik amar makruf dan nahi munkar (Ibnu Taimiyah 1976, 11). Itu sebabnya, menurut Ibnu Taimiyah, kewajiban ini berlaku bagi semua manusia di muka bumi ini (Ibn Taimiyah 1976, 65). Meskipun kewajiban di atas berlaku bagi semua manusia, kewajiban ini diberlakukan dengan menggunakan syariah sebagai tolak ukurnya. Hal ini bisa dilacak dengan memperhatikan seluruh dari konten isi buku Ibnu Taimiyah yang berkaitan dengan amar makruf nahi munkar. Ibnu Taimiyah memandang bahwa Allah tidak menerima amal apapun kecuali ia dilandaskan pada landasan Islam. Ia mendasarkan pandangannya itu pada QS. Ali Imron (3): 85 yang menyatakan bahwa Allah hanya menerima Islam sebagai agama yang benar.

Dalam narasi yang dibangunnya, Ibnu Taimiyah menyiratkan pentingnya melakukan penjelasan yang benar tentang amar makruf dan nahi munkar yang sesuai dengan Islam. Cara berpikir ini menempatkan ulama dalam posisi yang penting—terutama ketika berkaitan dengan istilah ulil amri. Baginya, yang dimaksudkan dengan istilah itu adalah, "ulama dari tiap-tiap kelompok, penguasanya, dan para tetuanya" (Ibnu Taimiyah 1976, 15). Ulama adalah otoritas tertinggi untuk melakukan amar makruf nahi munkar yang kemudian diikuti oleh penguasa, dan para tetua. Mereka adalah orang-orang yang wajib memberikan contoh melakukan kewajiban itu dengan baik. Otoritas mereka sangat dibutuhkan ketika berbicara tentang amar makruf dan nahi munkar dalam pengertian memberikan hukuman bagi mereka yang dinyatakan keluar dari syariah Allah (bandingkan Ibnu Taimiyah 1418).

Dengan gaya penjelasannya yang spontan dan singkat, Ibnu Taimiyah tidak mempunyai waktu (dan juga kesempatan) untuk melakukan pemetaan terkait dengan topik-topik baik yang menjadi wilayah amar makruf maupun nahi munkar.

Namun, untuk melacak dua hal tersebut dalam bingkai syariah kita bisa melihat dari adanya kemaslahatan yang lebih menonjol daripada kerusakan (Cook 2004, 153; Ibnu Taimiyah 1976, 17). Aspek ini yang menjadi intisari dari segala bentuk amar makruf nahi munkar. Bertolak dari kemaslahatan agama, maka iman dan amal saleh adalah hal paling agung yang harus dikedepankan dalam amar makruf. Sebaliknya, syirik adalah mungkar terbesar yang harus diingkari. Syirik yang dimaksud adalah secara menyeluruh: menyembah Tuhan selain Allah, baik itu malaikat, jin, kuburan, atau patung (Ibnu Taimiah 1976, 16). Hal-hal ini yang pada gilirannya membuat ruang bagi gerakan purifikasi dalam bentuknya yang beragam.

Purifikasi tersebut merupakan normalisasi nahi munkar yang pada akhirnya menemukan bentuknya yang kuat di era modern dengan adanya perjanjian patronasi antara Muhammad bin Abdul Wahab (m. 1791) —sebagai tokoh agama yang sangat terpengaruh oleh Ibnu Taimiyah— dan Ibnu Saud —sebagai kepala suku yang berhasil membangun dinasti Saudi yang lebih terkenal dengan Arab Saudi (Cook 2004, 178). Normalisasi amar makruf nahi munkar yang patronal ini tak lagi menampik patronasi penguasa seperti yang menjadi prinsip Ibnu Taimiyah di masanya. Ia telah mengalami perkembangan yang dinamis. Dalam konteks pergeseran dari anti ke pro penguasa ini, amar makruf nahi munkar yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah dan para pengikutnya ini bisa disimpulkan bahwa penampikan terhadap patronasi politik bukanlah penampikan yang mutlak dalam doktrin. Penampikan tersebut hanya terjadi jika belum ditemukannya penguasa yang menariknya sebagai patner otoritas yang membentuk dualisme kekuasaan dan pengetahuan sebagai praktik hegemoni atau sebagai praktik kebenaran.

Fragmentasi Otoritas Keulamaan dan Konservatisme Islam

Telah jamak diketahui bahwa organisasi-organisasi Islam, baik yang merepresentasikan tradisionalisme maupun modernisme, telah lama berdiri sebelum Indonesia merdeka, dan memainkan

peran penting dalam mengorientasi anggota-anggotanya dalam kehidupan sosial, politik dan keagamaan sejak awal abad ke-20. Muhammadiyah, misalnya, berdiri pada 1912, Persatuan Islam (PERSIS) pada 1923, dan Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926. Kemunculan organisasi-organisasi tersebut setidaknya merefleksikan tren dan ekspresi keislaman pada masa itu. Sementara itu, institusi keagamaan Islam yang terbentuk karena keterkaitannya dengan negara, seperti Kementerian Agama (Kemenag), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) baru berdiri pada 1945, 1975, dan 1991 secara berurutan. Meskipun pembentukan Kemenag seringkali dipandang sebagai bentuk konsesi politik bagi kelompok Islam yang menginginkan Islam berperan lebih luas dalam negara (Boland 1982), namun pembentukan institusi keagamaan oleh negara itu juga dapat dilihat sebagai upaya negara untuk ikut 'mengintervensi' pembentukan wacana keislaman di antara warga negara Muslim (Ichwan 2009).

Perlu diingat bahwa negara sebagai institusi kekuasaan selalu ingin menanamkan legitimasi politik, hukum dan administrasinya pada setiap warganya, termasuk dalam urusan agama. Namun, otoritas yang dibangun negara hanyalah satu dari sekian banyak otoritas keagamaan yang ada. Meskipun negara sangat kuat dalam konteks kekuasaan politik, ia tidak pernah serta-merta menikmati posisi hegemonik dalam penguasaan wacana keagamaan, karena otoritas keagamaan telah lama mengakar di tengah masyarakat dan demokratisasi otoritas dalam Islam memungkinkan munculnya otoritas-otoritas baru.[11] Negara sebagai institusi 'sekuler' tentu tidak memiliki kapital kuat untuk membangun otoritas keagamaan jika dibandingkan dengan ulama atau institusi ulama di luar negara.

11 Lihat misalnya dalam kasus penentuan awal dan akhir puasa Ramadhan. Negara selalu berusaha untuk menyatukan suara warga Muslim, namun itu tidak pernah berhasil karena umat Islam Indonesia lebih mengikuti arahan dari organisasi keagamaan yang mereka ikuti daripada negara (Ikhwan 2015, 94–97).

Dalam hal ini, kita perlu melihat di mana posisi ulama dalam kaitannya dengan negara; apakah ulama masuk dalam struktur negara, mendukung kepentingan elit penguasa atau berada di luar struktur negara dan berperan sebagai pihak oposisi. Namun, membaca posisi ulama tentu saja tidak sesederhana pembacaan oposisi biner: di dalam atau di luar struktur negara. Ekspresi posisi ulama di ruang publik, sebagaimana Muhammad Qasim Zaman (2002, 179) katakan, sebenarnya sangat kompleks, beragam dan seringkali kontradiktif jika hanya dibaca dari kacamata di atas.

Pemerintah Orde Baru (Orba), misalnya, sangat keras dalam membangun citra bangsa Indonesia yang pluralistik namun tetap terikat dalam satu kesatuan bangsa dengan mengadopsi kebijakan SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan). Kebijakan ini dimaksudkan untuk menekan polemik dan perdebatan seputar SARA di ruang publik (D'Haenens, Gazali, and Verelst 1999, 130). Pemerintah Orba pun tak segan-segan menggunakan pendekatan koersif untuk memastikan kebijakan ini berjalan. Dalam konteks ini, wacana Islam sipil (*civil Islam;* Hefner 2000) yang mengakomodir gagasan tentang demokrasi, pluralitas sosial keagamaan, serta kompatabilitas antara Islam dan Pancasila muncul ke permukaan dan perlahan menjadi wacana keagamaan yang hegemonik yang bergerak ke tengah. Pemikiran keagamaan oleh ulama seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Dawam Raharjo mewarnai etalase wacana keagamaan nasional. Meskipun demikian, mereka tidak selalu selalu selaras dengan pemerintah Orde Baru; dalam beberapa hal, mereka justru kritis terhadap pemerintah.[12]

Demokratisasi pasca tumbangnya rezim Suharto pada 1998 menyediakan arena kontestasi terbuka bagi setiap warga

12 Gus Dur, misalnya, sangat kritis terhadap pemerintahan Suharto yang menginisiasi proyek pembangunan Kedung Ombo di Jawa Tengah yang mengharuskan penduduk dari sejumlah desa pindah dari tempat tinggal mereka. Selain itu, Gus Dur juga sangat kritis terhadap pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang dianggap sebagai usaha kooptasi pemerintah terhadap kekuatan sipil Islam untuk kepentingan politiknya (Barton 2002).

negara untuk mengekspresikan apa yang mereka anggap sebagai kebajikan publik (*public good*). Berbeda dengan masa Orde Baru di mana negara banyak melakukan intervensi dalam isu-isu politik, sosial dan kemasyarakatan, di era Reformasi masyarakat sipil dan organisasi Islam mendapatkan ruang yang lebih luas untuk menyampaikan aspirasi dan bahkan kritik mereka terhadap pemerintah dan negara sekalipun. Relasi agama dan negara yang sempat dianggap 'final' dengan gagasan negara Pancasila mulai ramai diperbincangkan dan diperdebatkan legitimasinya di ruang-ruang terbuka. Pengalaman pahit indoktrinasi Pancasila di masa lalu (Orde Baru 1966-1998) membuat negara tampak pasif dalam satu dekade pertama pasca reformasi 1998 di tengah munculnya wacana-wacana alternatif yang mendiskusikan hubungan antara agama dan negara.

Islamisme adalah salah satu fenomena paling mencolok dalam konteks demokratisasi di Indonesia dan turut menyumbang melebarnya "fragmentasi otoritas politik dan keagamaan" (Eickelman and Piscatori 1996). Kelompok Islamis di sini adalah Muslim yang berkomitmen pada aksi-aksi politik untuk memperjuangkan apa yang mereka sebut sebagai 'agenda Islam' (Piscatori 2000, 2). Mereka tampil sebagai aktor baru yang sangat vocal di forum-forum publik dan efektif menjadi kompetitor baru bagi otoritas politik dan keagamaan arus utama. Kelompok Islamis berkompetisi dengan otoritas politik lama dengan membawa tawaran gagasan politik baru dengan mempopulerkan wacana politik alternatif seperti khilafah, syariatisasi negara (Hilmy 2010; Machmudi 2008), dan superioritas warga negara Muslim. Islamisme juga berhadapan dengan otoritas keagamaan lama dengan menawarkan wacana keagamaan alternatif dalam beragam corak: jihadi, tahriri, salafi, tarbawi dan Islamisme populer (Hasan 2018).

Ulama baru ini pada awalnya muncul sebagai aktor yang bekerja di luar —meskipun masih terkait dengan— struktur dan institusi keagamaan arus utama. Jika ulama arus utama adalah sumber legitimasi dan pengawal *doxa* keagamaan dan

politik, maka ulama baru adalah kelompok sosial inferior yang berusaha mendorong *doxa* ke ranah kontestasi argumen.[13] Dalam konteks Indonesia, pengakuan terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan pada Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945, dan kebhinnekaan suku bangsa dan agama merupakan *doxa* yang dipegang teguh oleh ulama arus utama. Munculnya wacana alternatif politik keagamaan yang melegitimasi sistem keummatan global (baca: khilafah) atau gagasan Indonesia "bersyariat Islam" dapat dipahami sebagai usaha untuk menggeser atau mengikis *doxa* tersebut ke wilayah opini, yaitu arena kontestasi wacana.

Di Indonesia, kelompok Islamis memang bukan kelompok Islam besar jika dibandingkan dengan kelompok Islam arus utama. Namun, mereka relatif berhasil mengangkat wacana Islam alternatif ke dalam etalase wacana keagamaan Islam publik. Ideologi yang berjuang untuk membangun 'tatanan Islam' ini —termasuk mendirikan negara Islam, penerapan hukum syariah dan standar moralitas relijius tertentu bagi masyarakat Muslim— berhasil menyebar dan menarik perhatian masyarakat luas melalui beragam media dan cara: buku, majalah, pamflet, internet, kajian keagamaan di kampus dan sekolah, dan pelatihan-pelatihan (lihat Hasan 2018).

Fakta ini menjelaskan bagaimana Islamisme yang menawarkan wacana yang jauh lebih konservatif dari gagasan *civil Islam* berkembang dan menemukan popularitasnya di kalangan masyarakat Muslim urban khususnya. Kampanye "Bela Islam" yang melibatkan demonstrasi besar-besaran di Monumen Nasional (Monas), Bundaran HI dan tempat-tempat strategis lainnya mengindikasikan kekuatan konservatif Islam di ibu kota. Gerakan yang mengeksploitasi isu pencemaran agama ini tidak hanya berhasil menjatuhkan Basuki Tjahaja Purnama

13 Istilah *doxa* dipopulerkan oleh soiolog Perancis, Pierre Bourdieu, untuk menunjuk pada aturan dan kepercayaan umum yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) sebagai kebenaran yang tak perlu diperdebatkan lagi (*undisputed truth*). *Doxa* ini menjadi landasan bagi aksi dan parameter untuk menilai legitimasi sebuah aksi atau posisi (Bourdieu 1977, 159–70).

(BTP, atau kala itu lebih dikenal dengan sebutan Ahok) dari kompetisi Pilkada Jakarta 2017 dan mengirimnya ke penjara, namun lebih utamanya menunjukkan kekuatan konservatisme dalam mendefinisikan ortodoksi Islam.

Setelah itu, simbol dan wacana konservatif menjadi kekuatan penting dalam pertarungan politik nasional. Ini dibuktikan, misalnya, dengan langkah Presiden Joko Widodo yang aktif melakukan komunikasi politik dan konsolidasi dengan ulama, termasuk dari kelompok konservatif, terutama setelah maraknya aksi-aksi 'bela Islam' yang secara politik lebih dekat dengan kelompok oposisi. Merespon perkembangan tersebut, Presiden makin instensif dalam mencitrakan dirinya sebagai Muslim yang dekat dengan Islam dan ulama. Puncaknya adalah dengan keputusan Joko Widodo —dengan dukungan para politisi yang mengusungnya maju dalam Pemilihan Presiden 2019— meminang ketua MUI, K.H. Ma'ruf Amin, sebagai Calon Wakil Presidennya. Sebagaimana diketahui, K.H. Ma'ruf Amin adalah tokoh ulama konservatif yang menjadi salah satu tokoh penting dalam gerakan aksi bela Islam yang berhasil menumbangkan BTP. Ini menjelaskan betapa wacana konservatif Islam menjadi ekspresi penting dalam ruang publik dan dunia politik nasional. Sebagai konsekuensinya, ruang publik menjadi ramai dengan kontestasi wacana keulamaan dalam ragam sprektrumnya: progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal dan ekstrem (Burdah, Kailani, and Ikhwan 2019).

Imajinasi tentang *Corrupt System*

Munculnya wacana keislaman seputar sistem Islam (*al-nizham al-Islami*) dilatari oleh persepsi bahwa sistem kekuasaan, pemerintahan dan sosial di banyak negara Islam telah melenceng jauh dari ajaran agama. Oleh karena itu, Islamisme muncul untuk menyuarakan supremasi sistem Islam dan masyarakat Muslim di era negara-bangsa.

Negara-bangsa telah membuka episode baru dalam sejarah politik, hukum dan sosial masyarakat Muslim. Negara-

bangsa muncul sebagai sistem kekuasaan yang membangun kedaulatan politik berdasarkan ikatan 'keduniaan': ras, etnik, sejarah, bahasa dan lain sebagainya. Tren ini memberikan tekanan serius terhadap konsep *ummah* yang secara teori merupakan ikatan relijius keislaman yang tidak mengenal batasan geografis, strata sosial, etnisitas dan ras (lihat Piscatori 1986). Di era ini, modernisasi dan sekularisasi muncul sebagai idiom dan jargon yang menawarkan kemajuan dan kebebasan. Ikatan agama dalam sistem dan kekuasaan politik memudar seiring dengan keberhasilan sekularisasi negara dan ruang publik yang mendorong dan mengisolasi agama ke wilayah privat. Untuk memperkuat eksistensinya, negara membangun sistem hukum yang terpusat (*unified*) dan membentuk aparat penegak hukum yang bekerja secara koersif dalam menegakkan tatanan hukum yang dianut negara.

Fakta kemunculan negara-bangsa di dunia Islam dapat dipahami sebagai respon terhadap "modernitas yang hegemonik" (Hallaq 2009) yang memaksa elit dalam masyarakat Muslim menanggalkan atau mengurangi keterikatan pada syariah sebagai tatanan politik, hukum dan sosial. Perkembangan ini bukan tanpa reaksi dari kalangan ulama dan kelompok Islamis yang menginginkan supremasi syariah di atas sistem apapun. 'Disharmoni' antara syariah dan negara-bangsa ini perlu dilihat sebagai kontestasi dua sistem di mana yang terakhir mengambil posisi dan otoritas yang pertama.

Terkait disharmoni ini, Wael Hallaq (2009, 361–66, 2011, 17–21) memberikan analisis yang menarik. *Pertama*, baik syariah maupun negara sebenarnya berasal dari jenis (*genus*) yang sama; keduanya adalah "mesin pengatur" (*machine of governance*) yang dirancang untuk mengorganisasi masyarakat dan menyelesaikan perselesihan yang berpotensi mengancam tatanan yang dibangun baik oleh negara maupun syariah. *Kedua*, syariah dan negara sama-sama mengklaim kedaulatan tertinggi. Dalam teori hukum Islam, politik (*siyāsah*) dan pemerintahan harus tunduk pada syariah, bukan sebaliknya. Sementara itu, negara-bangsa muncul sebagai entitas totalistik dengan hukum

yang mengklaim kedaulatan tertinggi dan mengharuskan politik, pemerintahan dan unsur-unsur di dalamnya tunduk pada otoritasnya. *Ketiga*, kedua sistem bekerja dalam arah yang berlawanan. Gerak negara-bangsa adalah ke tengah, sementara syariah bergerak ke segala arah. Hirarki dalam negara-bangsa bersifat struktural, dalam arti jika sebuah permasalahan tidak mampu dipecahkan oleh sebuah institusi negara, maka akan diarahkan pada institusi negara yang lebih tinggi. Sementara itu, di dalam syariah tidak ada hirarki yang terstruktur dan ketat sebagaimana hirarki dalam negara. Kalaupun hirarki itu ada, maka itu bersifat epistemik. Seorang hakim (*qāḍhī*) dalam sebuah mengadilan (*maḥkamah*) akan merujuk pada mufti —yang merupakan 'agen swasta' di luar struktur negara— untuk mencari jawaban dari sebuah permasalahan karena mufti dianggap lebih menguasai argumen hukum Islam. Dalam konteks ini habitat syariah pada dasarnya adalah semesta sosial (*social universe*) karena hukum Islam berkembang dan berdinamika di lingkungan sosial masyarakat, bukan struktur negara. *Keempat*, meski syariah dan negara-bangsa mempunyai tujuan yang sama, namun keduanya memiliki target yang berbeda. Negara-bangsa secara sistematik ingin membentuk "warga negara yang baik" yang taat pada hukum dan aturan-aturan kedisiplinan yang ditetapkan negara. Sementara itu, dalam syariah ketaatan kepada Tuhan dan tegaknya syariah itu sendiri adalah target utama.

Jika syariah dalam masyarakat Muslim mempunyai klaim otoritas tertinggi, maka ulama adalah agen utama yang menjaga dan mengartikulasikan syariah dalam teori dan praktik. Ulama menjadi ujung tombak dalam membumikan syariah sebagai sistem hukum dan moral dalam kehidupan masyarakat Muslim yang dikemas untuk tujuan menegakkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*al-amr bil-maʿrūf wal-nahyʿan al-munkar*). Untuk itu, penolakan (sebagian) ulama tatanan sosial dan politik baru perlu dilihat perpektif "amar makruf nahi munkar".

Dalam sejarah negara Indonesia modern, kiprah ulama

dan tokoh Islam dalam usaha "menegakkan syariah" telah dimulai sebelum deklarasi kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945. Keberhasilan ulama mendapatkan panggung politik nasional tidak lepas dari peran pemerintah kolonial Jepang yang menjadikan ulama patron kekuasaan dari kalangan pribumi. Mereka menggantikan kelas aristokrat yang telah lama menjadi patron pemerintah kolonial Belanda. Kontestasi antara kelompok Islam dan nasionalis 'sekuler' dapat dilacak pada masa-masa perumusan filosofi, dasar, dan konstitusi negara di dalam forum Badan Penyelidik Persiapan Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Kontestasi berlanjut di level Konstituante (1956-1959) yang berakhir dengan *deadlock* dan melatari terbitnya dekrit Presiden 1959 yang memberikan wewenang penuh presiden Sukarno untuk mengambil langkah-langkah strategis pengamanan (Boland 1982), termasuk terhadap upaya-upaya perlawanan kelompok-kelompok yang membawa bendera Islam.[14]

Kelompok Islam yang berkontribusi dalam penumpasan komunisme —yang merupakan patron politik penting bagi Sukarno— pasca G 30 S/ PKI berharap rezim baru di bawah Suharto akan mengakomodir aspirasi 'Islamisasi negara'. Namun, harapan itu bertepuk sebelah tangan karena pemerintah Orde Baru di bawah Suharto menghindari 'akrobat politik' sebagaimana Sukarno.[15] Pemerintahan Orde Baru yang menitikberatkan pada program keamanan dan pembangunan nasional ditopang dengan kekuatan militer dan teknokrat. Rezim ini memberikan tekanan serius pada setiap gerakan

14 Perlawanan terhadap pemerintahan Sukarno tentu saja tidak dapat dikatakan sepenuhnya merepresentasikan aspirasi ulama secara umum karena pemerintah juga mengakomodir partai-partai Islam (seperti partai Nahdlatul Ulama (NU) dan Masyumi sebelum dibubarkan) dalam struktur pemerintahan yang menunjukkan keterwakilan ulama atau aspirasi ulama dalam negera. Kontestasi yang terjadi dapat dipahami sebagai perbedaan pandangan terkait apakah Islam harus secara eksplisit menjadi identitas negara atau tidak.

15 Sukarno sangat gigih dengan gagasan politik yang menggabungkan Nasionalisme, Agama dan Komunisme (Nasakom). Gagasan ini terilhami oleh tulisan lamanya tentang nasionalisme, Islam dan Marxisme, tiga elemen yang ia anggap sebagai kekuatan politik utama yang jika mampu bekerja sama akan membawa negara Indonesia kepada kejayaan (Sukarno 1984).

politik yang diduga beraliran kiri (Komunis) maupun kanan (Islamis). Akibatnya, banyak ulama mundur dari pertarungan politik 'Islamisasi negara' dan beralih strategi 'Islamisasi masyarakat' yang banyak bertumpu pada pendidikan dan dakwah. Dengan kata lain, ulama didorong dari 'pusat' dan beralih memainkan peran 'periferal', yang dampaknya justru dapat dirasakan dengan meningkatnya kesadaran keagamaan masyarakat pada masa-masa berikutnya (Ricklefs 2001, 343).

Pemerintah Orba tentu saja tidak dapat menepikan Islam dan ulama begitu saja mengingat Indonsia memiliki populasi Muslim terbesar di dunia. Konteks otoritarianisme nasionalis ala Orde Baru memunculkan ulama dan cendekiawan Muslim yang mampu bergerak ke pusat karena pemikiran 'progresif' mereka yang dalam banyak hal mampu menawarkan jalan alternatif bagi relasi negara, Islam dan masyarakat Muslim. Di sisi lain, wacana keislaman progresif ini menegaskan kompatabilitas antara Islam dan negara serta "demokrasi Pancasila". Ulama atau tokoh agama yang mampu bergerak di pusat ini menawarkan wacana dan tren keislmanan yang sering disebut sebagai Islam sipil (*civil Islam*).

Namun, tumbangnya rezim penopang wacana Islam sipil ini diikuti demokratisasi yang membawa angin segar bagi Islamisme yang menawarkan wacana keislaman konservatif. Menguatnya konservatisme di ruang publik, khususnya di kota-kota besar dengan kultur urban yang kuat (Ikhwan 2019; Muhrisun 2019; Nurlaelawati 2019), mengisyaratkan kemunculan tren Islam yang memainkan peran sebagai anti-tesis Islam sipil yang pernah mendapat ruang lebar di masa Orde Baru. Islamisme mendebat relasi Islam dan negara Indonesia yang sempat dianggap final. Kelompok Islamis melontarkan wacana yang mendorong syariah bergerak ke "tengah", yaitu menjadikannya dasar bagi sistem negara dan pemerintahan.

Pengembalian "tujuh kata" dalam Piagam Jakarta menjadi pintu awal bagi perjuangan kelompok Islamis untuk memasukkan identitas Islam pada negara dan mengakhiri dominasi sistem sekular. Ribuan massa berkumpul pada 2002

di luar gedung DPR untuk mendesak parlemen menyetujui agenda tersebut (Hasan 2008; Hosen 2005; Hilmy 2010). Usaha Islamisasi lewat jalur parlemen tampaknya tidak mudah seperti membalikkan telapak tangan karena jumlah perwakilan partai-partai yang sejalan dengan agenda Islamis di parlemen tidak banyak; bahkan dukungan politik partai Islamis cenderung menurun dari Pemilu 1999 hingga 2014 (Ikhwan 2015, 120). Karena gagal pada level parlemen, banyak kalangan Islamis mengalihkan perhatian mereka pada Islamisasi kultural dengan mendirikan majlis-majlis keagamaan di tengah masyarakat, sekolah, kampus, masjid-masjid baik di tengah masyarakat maupun di lingkungan institusi pemerintah dan BUMN, dan mendirikan institusi pendidikan.

Islamisasi dari bawah tampaknya lebih sedikit resistensinya karena kecenderungan masyarakat terhadap kesalehan publik meningkat di era Reformasi. Dalam iklim demokrasi, simbol dan ekspresi kesalehan Islam mulai banyak dipakai di lingkungan pemerintahan dan parlemen, terutama menjelang pemilihan umum maupun pemilihan daerah. Fenomena Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada), misalnya, mendorong beberapa elit untuk mengambil maneuver pragmatik untuk mendulang dukungan dari kelompok konsevatif Islam yang menguat dengan proposal syariatisasi. Elit politik berlomba-lomba mendekati ulama maupun organisasi Islamis yang mempunyai jaringan yang kuat di daerah-daerah. Sebagai kompromi, ketika berkuasa elit politik mengesahkan Peraturan Daerah (Perda) Syariah yang mengatur tatanan publik, masalah-masalah sosial, kewajiban keagamaan dan simbol keagamaan (Bush 2008)

Perlu diingat bahwa selain Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) tidak ada partai politik yang secara terang-terangan menolak sistem negara Indonesia dan menyuarakan sistem pemerintahan Islam global yang mereka sebut "khilafah". Melalui berbagai media —pamflet, buku, internet, dan media sosial— HTI secara terang-terangan mempropagandakan khilafah sebagai satu-satunya sistem politik yang sah dalam Islam. Sebagai bagian

dari organisasi politik global di bawah Hizbut Tahrir (HT), HTI turut mempropagandakan delegitimasi demokrasi tidak hanya sebagai sistem yang rusak (*corrupt*), namun juga "sistem kafir" yang bertentangan dengan Islam. Pandangan ini didasarkan pada pemahaman demokrasi sebagai sistem kekuasaan yang meletakkan kekuasaan tertinggi pada manusia, sehingga ini bertentangan dengan khilafah yang menegaskan kekuasaan tinggi pada Allah melalui syariat Islam (Zallum 1990, 2, 40–41). Oleh aktivis HTI, demokrasi sering disebut sebagai "pemangsa kebajikan". Pembubaran HTI pada 2017 tidak serta merta diikuti dengan sirnanya wacana khilafah dan ganti sistem di kalangan masyarakat.[16] Felix Siauw, misalnya, adalah aktivis eks-HTI yang masih menikmati kebebasan berceramah topik-topik keagamaan dan mendistribusikan buku-bukunya di khalayak ramai.

Di luar partai politik, penolakan terang-terangan terhadap sistem negara ditunjukkan oleh kelompok Islam jihadis dan garis keras di bawah pengaruh Abu Bakar Ba'asyir. Ba'asyir sendiri pernah menjadi buron selama pemerintahan Orde Baru karena tuduhan keterlibatan dalam jaringan Darul Islam dan penolakannya terhadap Pancasila dan bendera negara yang dianggap sebagai representasi *thāghūt* (kekufuran). Kembali dari pengasingannya di Malaysia pada 1998, Ba'asyir dijebloskan ke dalam penjara karena tuduhan keterlibatan Jamaah Islamiyah (JI) —organisasi Ba'asyir yang dianggap teroris oleh komunitas internasional— dalam bom Bali dan pemboman beberapa gereja pada awal 2000-an. Keluar dari penjara pada 2006, Baasyir membentuk Jamaah Ashorut Tauhid (JAT), yang merupakakan organisasi sempalan JI. Pada 2010, Ba'asyir kembali masuk penjara karena tuduhan keterlibatan dalam rencana teror dan latihan militer di Aceh. Pada 2019, pemerintahan Joko Widodo berencana membebaskan Ba'asyir karena alasan usia dan kesehatan. Namun, rencana itu gagal karena Ba'asyir tetap menolak sumpah setia pada negara Pancasila. Data survei

16 Buletin *Al-Kaffah* yang terindikasi ditulis dan disebarkan oleh aktivis Tahriri masih beredar di masjid-masjid menjelang sholat Jumat.

menunjukkan bahwa 71,56 persen ulama Indonesia menerima gagasan negara-bangsa, 16,44 persen menolak, dan 12 persen tidak teridentifikasi. Data ini menunjukkan angka penerimaan yang cukup tinggi. Meskipun demikian, penolakan sebesar 16,44 persen tidak dapat dianggap remeh. Namun, penolakan sebesar itu tidak dapat serta-merta ditafsirkan sebagai penolakan yang berujung pada keinginan mengganti sistem negara secara total. Penolakan di sini mencakup posisi reservatif ulama terhadap aspek-aspek tertentu dari negara karena faktor-faktor tertentu seperti ketidakpuasan terhadap pemerintah yang berkuasa (Lihat tulisan Noorhaidi Hasan, dan Ahmad Rafiq dan Roma Ulinnuha dalam buku ini).

Demokratisasi, Islamisasi dan Politik Ortodoksi

Hal mendasar dari konsekuensi demokrasi adalah terbukanya arena kontestasi dan partisipasi publik. Demokratisasi meniscayakan berkembangnya pluralitas kuasa, otoritas dan diskursus publik. Oleh sebab itu, sangat sulit bagi kita membayangkan adanya satu kelompok tertentu yang mampu memonopoli kekuasaan dan wacana. Aktor-aktor politik melakukan kompromi satu sama lain untuk berkuasa, dan menjalin patronasi dengan ulama yang merupakan agen keagamaan dan kebudayaan penting di tengah masyarakat yang mengalami intensifikasi keagamaan, yang juga merupakan fenomena global "deprivatisasi agama" (Casanova 1994). Dalam konteks ini, aktor-aktor keagamaan —baik lama maupun baru— berkontestasi satu sama lain dalam mendefinisikan apa itu Islam dan ikut menyerukan apa yang mereka sebut sebagai "ajaran Islam yang benar" (orotodoksi).

Fenomena di atas mendorong munculnya "Islam publik", yaitu seruan dan konseptualisasi yang sangat beragam tentang Islam sebagai ajaran dan praktik keagamaan oleh aktor-aktor dari latar belakang profesi dan kelas sosial yang berbeda: ulama, penceramah, intelektual publik, politisi, pegawai, mahasiswa, pelajar, dan masyarakat umum yang ikut menampilkan seruan di atas ke dalam perdebatan publik (Salvatore and Eickelman

2004, xii). Intensifikasi kontes yang berimplikasi pada destabilisasi otoritas politik dan keagamaan ini mendorong aktor-aktor terkait untuk memainkan "politik ortodoksi" dengan membangun legitimasi otoritas dan memproduksi serta menyebarkan wacana keagamaan tertentu dengan harapan mampu menjadikannya standar bagi aksi-aksi keagamaan. Islamisasi masyarakat dan politik dalam iklim demokrasi dan kebebasan pers ini mendorong massifnya partisipasi publik dalam mendiskuriskan isu-isu kemaslahatan publik di mana Islam berperan sebagai "faktor pembeda" dalam konfigurasi kehidupan sosial dan politik.

Di sini kita akan melihat bagaimana demokratisasi memfasilitasi ulama untuk melaksanakan politik ortodoksi dengan menyebarkan wacana keagamaan yang mereka anggap benar, dan menolak atau bahkan mengecam pemahaman dan prilaku keagamaan yang mereka anggap sesat, merusak moral dan sekuler. Beberapa ulama bahkan tak segan-segan melakukan intervensi aksi dengan berdalih pada diktum Alquran tentang amar makruf dan nahi munkar.

Salah satu fenomena mencolok adalah pergeseran orientasi di dalam tubuh MUI. Demokratisasi yang memfasilitasi kebebasan individu dan kelompok turut mendorong MUI mentransformasi perannya dari *khādim al-ḥukūmah* (pelayan pemerintah) menjadi *khādim al-ummah* (pelayan umat). Pergeseran ini kemudian memunculkan pertanyaan, siapa "umat" di sini. Kemunculan kelompok Muslim radikal dan garis keras pada era Reformasi memberikan konteks bagaimana MUI mendefinisikan umat. Sejumlah tokoh Muslim puritan dan konservatif mendapatkan posisi penting di tubuh MUI. MUI juga mulai mengeluarkan kelompok 'Muslim liberal' dan menerbitkan fatwa yang menentang liberalisme agama, pluralisme, sekularsime, aktivitas Ahmadiyah, dan doa lintas agama. Perkembangan ini menjelaskan bahwa MUI cenderung lebih akomodatif terhadap wacana keislaman yang lebih puritan dan konservatif (Ichwan 2013). Warna konservatisme dan puritanisme dapat dilihat dari data survei terkait kecenderungan

intoleransi yang cukup tinggi di kalangan ulama MUI (26,19 persen) dan juga sikap anti-kewargaan (32,14 persen).[17]

Yang lebih menarik lagi untuk diperhatikan, "politik ortodoksi" MUI tidak hanya sebatas pada wacana dengan penerbitan fatwa dan tausiyah; MUI memperlebar peran 'amar makruf nahi munkarnya' dengan merestui aksi-aksi demonstrasi melalui Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) yang merupakan salah satu forum yang menjadi panggung bagi kelompok radikal dan puritan untuk mengekspresikan pandangan keagamaan rigid mereka dan retorika-retorika yang menuduh kelompok Muslim di luar mereka sebagai kelompok munafiq, fasiq dan kafir (Ichwan 2013, 62). Peristiwa terakhir yang melibatkan (tokoh) MUI adalah tuduhan 'penistaan agama' yang mendera Ahok karena ungkapannya "dibohongi pakai surat Al-Maidah (5): 51' di salah satu acara di Kepulauan Seribu. Pendapat dan Sikap Keagamaan MUI tentang penodaan agama tersebut turut memperkuat aksi melawan Ahok di tahun politik menjelang Pilkada Jakarta 2017, dan meninggalkan masalah penting terkait isu kewargaan.

Di luar MUI, Front Pembela Islam (FPI), misalnya, sering disebut sebagai 'polisi syariah' jalanan karena tanpa otorisasi negara sering terlibat melakukan tindakan koersif terhadap oknum masyarakat atau pemerintahan yang mereka anggap telah mendukung tersebarnya imoralitas dan ireligiusitas di tengah masyarakat Muslim. Didirikan pada 17 Agustus 1998 —tak lama setelah pemerintah Orba tumbang— oleh ulama ultra-konservatif, Habib Muhammad Rizieq Shihab dan K.H. Misbahul Anam, FPI merupakan salah satu organisasi Islam garis keras yang mempopulerkan doktrin Ahlussunnah dalam pemahaman yang literal dan sempit. Keterlibatan FPI dalam aksi penyerangan terhadap warung, toko, klub malam, dan tempat-tempat hiburan lainnya yang mereka anggap sebagai sarang kemaksiatan (Fealy 2004, 114) dalam iklim demokrasi didukung oleh wacana konservatif ulama yang memandang

17 Lihat juga tulisan Moch Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor dalam buku ini.

ketidakmampuan institusi negara dalam menindak apa disebut imoralitas keagamaan.

Penyerangan FPI terhadap kantor majalah *Playboy Indonesia* (PI) pada 2006 adalah contoh kongkret bagaimana ulama (Habib Rizieq Shihab) memainkan peran politik ortodoksi dan melegitimasi aksi koersif yang dalam konteks negara-bangsa seharusnya dimainkan oleh negara saja. PI dianggap menyebarkan konten-konten 'pornografi' yang dapat merusak moralitas bangsa, meskipun editor PI telah memberi klarifikasi bahwa majalah ini telah disesuaikan dengan konteks Indonesia dengan menghilangkan aspek pornografi dan erotisme. Namun, *image* majalah *Playboy* di negara barat yang sering menampilkan erotisme dijadikan parameter oleh ulama konservatif untuk bersuara keras, dan FPI untuk melakukan *sweeping* atau tindakan intervensi (Kitley 2008). Penentangan terhadap publikasi konten-konten pornografik memang bukan sesuatu yang khas di masyarakat Muslim saja; di masyarakat liberal sekalipun, masalah ini juga memantik perdebatan publik. Namun, perdebatan itu lebih terkait dengan masalah pengaturan ruang publik untuk mencegah kerusakan sosial yang disebabkan oleh penyebaran konten-konten tertentu di kalangan kelompok masyarakat yang rentan (Kitley 2008, 98).

Aksi penyerangan oleh FPI yang mendapat sorotan media secara luas adalah "Insiden Monas", yaitu aksi damai yang diprakarsai oleh "Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan" (AKKBB) pada 1 Juni 2008, bertepatan dengan peringatan hari kelahiran Pancasila. Oleh pengusungnya, aksi ini merupakan respon terhadap maraknya intoleransi di era demokratisasi yang dilakukan oleh organisasi masyarakat tertentu atas dalih agama. Belum lama dimulai, aksi AKKBB tersebut diserang oleh sekelompok massa beratribut FPI yang menghancurkan fasilitas aksi dan melukai sejumlah peserta aksi. Panglima Komando Laskar Islam FPI, Munarman, menolak aksi di Monas tersebut sebagai peringatan hari lahir Pancasila; menurutnya, aksi tersebut telah ditunggangi oleh

kepentingan Ahmadiyah yang dianggap kelompok 'sesat' dan membahayakan akidah umat Islam. Munarman beralibi bahwa aksi FPI merupakan respon terhadap pemerintah yang lamban dalam mengambil keputusan untuk membubarkan Ahmadiyah yang dinyatakan sesat berdasarkan Fatwa MUI 2005.[18]

Wacana dan praktik keislaman konservatif yang makin populer di ruang publik membawa dampak yang tidak menyenangkan bagi kelompok minoritas sosial keagamaan, dan kelompok aktivis perempuan. Larangan pembangunan tempat ibadah non-Muslim di tengah komunitas mayoritas Muslim, terlepas dari masalah administratif, masih menjadi isu hangat di mana tokoh agama konservatif menjadi pihak penentang paling keras. Selain itu, Perda Syariah yang merupakan hasil negosiasi politik antara (calon) penguasa daerah dengan kelompok ulama tertentu cenderung banyak mengatur dan membatasi gerak perempuan (Bush 2008). Dalam survei dan wawancara juga tampak bahwa ulama konservatif dan radikal cenderung menolak perempuan menduduki pemimpin atau jabatan publik di mana interaksi intensif antar jenis kelamin tak terhindarkan.

Politik ortodoksi ulama meningkat signifikan terkait dengan kelompok minoritas Muslim seperti Syiah dan Ahmadiyah. Ulama konsevatif dan garis keras menganggap kedua kelompok tersebut sebagai kelompok sesat (dan bahkan dianggap sudah keluar Islam), dan keberadaannya dipandang dapat mengancam akidah Islam. Aktivitas kelompok tersebut di tengah masyarakat Muslim dianggap sebagai upaya "menebar kesesatan" lebih luas. Terbentuknya Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS) pada 2014 oleh ulama konservatif dan garis keras, misalnya, dapat dipahami sebagai salah satu media politik ortodoksi ulama terkait minoritas Muslim. ANNAS muncul dengan slogan 'penyelamatan akidah umat', dan slogan ini kemudian berkembang dalam wacana publik terkait dikotomi pro-Islam dan anti-Islam. Pro-Islam dikaitkan dengan warga Muslim yang sejalan dengan politik ortodoksi tersebut,

18 http://arsip.gatra.com/artikel.php?pil=23&id=115274 diakses 23 April 2019.

sementara anti-Islam dikaitkan dengan mereka yang tidak sejalan atau menentang politik ortodoksi ini.

Wacana dikotomik ini yang dikemas dalam "jihad amar makruf nahi munkar" ini lambat laun menjadi wacana yang hegemonik di beberapa daerah. Kondisi ini membuat kelompok-kelompok Islam lain yang tidak sependapat dengan agenda dan strategi politik ortodoksi ANNAS tidak mampu bersuara keras karena akan dituduh "anti-Islam" atau "pendukung kesesatan" yang berkonotasi sangat negatif di mata publik. Sejak ANNAS terbentuk dan beraktivitas, ruang gerak Syiah di Bandung, misalnya, menyempit secara signifikan. Ulama Syiah tidak lagi menikmati kebebasan dalam acara-acara keagamaan dan terpaksa harus mundur dari partisipasi keagamaan publik (Ikhwan 2019, 56).

Jamaah Ahmadiyah juga tak kalah tersudutkan. Mayoritas ulama di Indonesia memandang Ahmadiyah sebagai ajaran di luar Islam dengan merujuk pada fatwa MUI tahun 2005. Polemik Ahmadiyah terus bergulir di kalangan masyarakat dan menjadi isu nasional. Kelompok Islamis yang juga masuk dalam kabinet pemerintah mendorong agar pemerintah segara mengambil langkah tegas terkait Ahmadiyah. Pada 2008 Surat Keputusan Bersama (SKB) ditantandatangani oleh Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri dalam Negeri yang berisi larangan aktivitas dakwah Ahmadiyah. SKB tersebut dapat dipahami sebagai kemenangan arus konservatisme dan Islamisasi politik dalam birokrasi pemerintahan, terutama pada saat menjelang pemilihan umum di mana kalkulasi politik menjadi pertimbangan tersendiri.[19]

SKB 3 Menteri No. 3 tahun 2008 tampaknya menjadi legitimasi bagi penerbitan peraturan pemerintah daerah. Di Jawa Barat, misalnya, Gubernur Ahmad Heriyawan (PKS) menandatangani Peraturan Gubernur no. 12 tahun 2011

19 SKB 3 Menteri 2008 dapat dilihat sebagai langkah pragmatis pemerintah petahana untuk mendulang suara pada Pemilu 2009. Hasilnya, petahana dan partainya meraih suara fantastis dalam Pemilihan Presiden dan Pemilihan Legislatif, meskipun tidak mudah menaksir seberapa besar peran SKB 3 Menteri dalam perolehan suara petahana tersebut.

tentang larangan kegiatan Jemaat Ahmadiyah di Jawa Barat. Pada 5 Januari 2019, Jamaah Ahmadiyah yang mengadakan peluncuran buku *Haqiqatul Wahy* di masjid Mubarak Bandung dibubarkan oleh sejumlah Ormas yang menyebut diri sebagai Paguyuban Pengawal NKRI. Mereka mengaku bahwa aksi tersebut dilakukan dalam rangka mengawal Pergub no. 12 2011 dan SKB 3 Menteri no. 3 tahun 2008.[20] Dari kejadian di atas kita menangkap kesan bahwa politik ortodoksi mulai dikaitkan dengan slogan 'bela negara'.

Amar Makruf Nahi Munkar antara Ulama Arus Utama dan Ulama Periferal

Pasca Pemilu 2014 dikotomi antara ulama arus utama dan ulama periferal semakin tajam. Ulama arus utama adalah mereka yang telah lama memainkan peran sebagai aktor intelektual dalam artikulasi Islam; mereka umumnya menduduki posisi penting dalam institusi negara, memimpin organisasi besar keislaman, atau memimpin institusi pendidikan Islam dengan jaringan yang luas. Ulama arus utama adalah pihak yang paling menikmati kebijakan negara. Sementara itu, ulama periferal adalah mereka yang tidak/kurang terakomidasi dalam kebijakan negara dan kurang mendapatkan *space* dalam masyarakat secara luas. Mereka pada umumnya sangat keras dan kritis terhadap negara dan elit ulama yang berkuasa.[21]

Polarisasi itu makin tajam lagi dengan keterlibatan ulama dan simbol ulama dalam aksi politik keagamaan seperti aksi 212 (2 Desember 2016) dan aksi-aksi semacamnya yang mengerahkan ribuan massa di Monas untuk menuntut pengadilan Gubernur Basuki Tjahaja Purnama atas tuduhan

20 https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-46767823 diakses pada 7 Januari 2019.

21 Muhammad Qasim Zaman (2002, 178–79) menyebut kelompok pertama dengan sebutan "ulama *establishment*". Meskipun demikian, mereka tidak harus dipahami sebagai tokoh yang selalu mendukung semua kebijakan negara, karena mereka —sebagai ulama— selalu mempunyai visi tentang pentingnya posisi Islam dalam masyarakat dan pentingnya peran mereka sebagai otoritas keagamaan. Sementara itu, kelompok kedua disebut "ulama oposisi" yang sangat kritis terhadap setiap figur *establishment*.

penistaan Islam. Ulama periferal menjadi aktor penting dalam aksi tersebut. Mereka terus memainkan panggung dan drama "bela Islam" untuk menegaskan otoritas mereka dan memenangkan ruang publik. Menjelang Pilpres 2019, ulama periferal juga membuat panggung "Ijtima' Ulama" dengan mengusung pasangan calon presiden, Prabowo Subianto, dan calon wakil presiden, Sandiaga Uno, untuk menggantikan petahana, Joko Widodo. Bahkan pasca Pilpres, Ijtima' Ulama ini berlanjut untuk mendelegitimasi Komisi Pemilihan Umum (KPU) yang mengunggulkan petahana dalam penghitungan suara sementara.

Perlu diketahui bahwa kedua kelompok ulama di atas memiliki kepentingan yang sama, yaitu memastikan peran Islam di dalam kehidupan masyarakat. Mereka sepakat dengan diktum amar makruf nahi munkar atau *hisbah* sebagai prinsip untuk menjaga masyarakat Muslim agar tetap dalam koridor ajaran agama. Hanya saja, mereka mempunyai pandangan yang berbeda terkait bagaimana mengimplementasikan diktum tersebut. Ulama arus utama cenderung mendorong pelaksanaan amar makruf nahi munkar dalam koridor konstitusi dan menyerahkan aspek penindakan kepada pihak-pihak yang berwenang, terutama aparatur negara. Pandangan mereka banyak diwarnai oleh artikulasi amar makruf nahi munkar Abu Hamid al-Ghazali, dengan menitikberatkan pada pentingnya terciptanya (atau terjaganya) kemaslahatan umum. Dengan kata lain, ulama arus utama mengkonseptualisasikan pelaksanaan amar makruf nahi munkar dalam koridor sistem dan tradisi yang ada.

Menanggapi pemahaman sekelompok Ormas yang membolehkan penggunaan kekerasan oleh pihak bukan negara dalam implementasi nahi munkar, seorang tokoh ulama arus utama berpendapat:

> Itu [nahi munkar] wajib, tapi apakah setiap kondisi berlaku mutlak, tidak kan? Coba lihat al-Ghazali mengatakan bagaimana sesungguhnya nahi munkar dapat dilaksanakan. Haruslah jelas, dan tidak menimbulkan efek

> yang lebih buruk. Harus dikaji situasinya terlebih dahulu. *Udkhulū fī 's-silmi kāffah*. Kenapa memakai *fī 's-silmi* yang artinya kedamaian? Kenapa *ga* langsung *udkhulū fī 'l-Islām?* Karena yang diharapkan adalah kedamaiannya, bukan Islamnya dulu. Nah, dari sana jelas, sehingga tidak bisa amar maruf nahi munkar namun malah menimbulkan kemunkaran yang lain.[22]

Sebaliknya, ulama periferal sangat *keukeuh* dalam membangun narasi dan panggung yang menampilkan pesan "sentralitas ulama" di atas negara. Didominasi oleh ulama konservatif dan garis keras, ulama periferal ini tak segan mendelegitimasi institusi-institusi negara yang sah dan otoritas ulama arus utama yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka, serta melakukan aksi-aksi sepihak dengan argumen "membela agama dan umat" dan amar makruf nahi munkar. Jika dilihat dari akar ideologis dan karakternya, ulama periferal lebih dekat dengan pemikiran Ibnu Taimiyah yang menegaskan sentralitas otoritas ulama, menolak bekerjasama dengan penguasa yang berbeda pandangan dan afiliasi politik, dan mendelegitimasi simbol dan sistem negara jika tidak sesuai dengan jalan pemikiran mereka.

Kesimpulan

Pasca-pemerintahan empat khalifah pertama Islam Sunni (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali), pemimpin negara tidak lagi menjadi rujukan atau otoritas (utama) dalam masalah keagamaan. Selanjutnya, institusi politik berada di tangan khalifah atau amir, sementara institusi agama berada di tangan ulama. Kasus inkuisisi (polemik status kemakhlukan Alquran) yang melibatkan empat khalifah dinasti Abbasiyah: al-Makmun (m. 218/833), al-Mu'tashim (m. 227/842), al-Watsiq (m. 232/847), dan al-Mutawakkil (m. 247/861), sebenarnya bukan merupakan usaha negara untuk membangun otoritas keagamaan. Kejadian tersebut lebih tepat dipahami sebagai usaha negara memihak kelompok ulama rasionalis (Mu'tazilah)

22 Wawancara dengan seorang tokoh NU di Bandung pada 9 Oktober 2018.

yang sedang berseteru dengan kelompok ulama skripturalis (ahlul hadis; Hurvitz 2002). Sejarah Islam klasik menunjukkan bahwa negara cenderung menyerahkan urusan hukum keagamaan kepada hakim (*qadhī*), yang secara hirarki epistemologis masih inferior dibanding ulama yang hidup di tengah komunitas dan tidak terikat dengan negara. Dari sini kita memahami 'sekularisasi' yang telah berjalan lama dalam sejarah Islam klasik di mana khalifah memegang otoritas politik sedangkan ulama memegang otoritas keagamaan.

Posisi ulama dalam negara turut memengaruhi bagaimana mereka mengkonseptualisasikan diktum amar makruf nahi munkar. Al-Ghazali adalah contoh ulama arus utama pada saat itu yang besar di dalam institusi negara. Berangkat dalam latar belakang ini, ia menggagas implementasi *ḥisbah* dengan menghubungkannya dengan otoritas dan aparatur negara. Sementara itu, Ibnu Taimiyah merupakan contoh ulama periferal yang berdiri menjadi oposan negara. Latar belakang ini turut memengaruhi bagaimana ia mengkonseptualisasikan amar makruf dan nahi munkar dengan menempatkan ulama — bukan penguasa atau negara— sebagai otoritas tertinggi tanpa kompromi.

Posisi ulama di atas dapat membantu kita dalam membaca polarisasi ulama di Indonesia dalam konteks demokrasi saat ini. Ulama arus utama cenderung tidak setuju jika pelaksanaan politik ortodoksi dilakukan sepihak, atau menafikan fungsi dan peran aparat negara. Posisi mereka dilandasi pada pemahaman tentang pentingnya sistem sebagai penjamin kemaslahatan umum. Tindakan sepihak, meski dengan niat yang baik dalam perspektif internal keagamaan, dipandang dapat merusak kemaslahatan tersebut. Sementara itu, ulama periferal sering memainkan politik ortodoksi dengan mengesampingkan sistem yang ada. Fenomena ini dapat dipahami sebagai politik ulama untuk membangun legitimasi publik atas negara.

Demokratisasi memperluas dan mempertegas fungsi ruang publik. Karena Islam adalah tradisi yang plural, maka tidak ada konsepsi tunggal tentang ruang publik di kalangan

Muslim. Ulama konservatif cenderung memahami ruang publik sebagai ruang ideal untuk mendisiplinkan masyarakat Muslim dan menegaskan identitas keagamaan. Oleh karenanya, bagi ulama konservatif ruang publik bukanlah ruang kontestasi gagasan yang argumentatif sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Jürgen Habermas, namun lebih sebagai ruang performatif di mana supremasi syariah dipakai untuk mengatur interaksi sosial (Kitley 2008, 102–3), dan politik identitas keagamaan dipakai untuk menjustifikasi posisi diri dan mendelegitimasi posisi lawan.

Daftar Pustaka

Barton, Greg. 2002. *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrat, Indonesian President: A View from the Inside*. Sydney: University of New South Wales Press.

Bayat, Asef. 2013. "Post-Islamism at Large", dalam *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, diedit oleh Asef Bayat, 3–32. Oxford: Oxford University Press.

Boland, B.J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. terj. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Burdah, Ibnu, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan, (eds). 2019. *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White, 174–91. Singapore: ISEAS.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cook, Michael. 2004. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

D'Haenens, Leen, Efendi Gazali, dan Chantal Verelst. 1999. "Indonesian Television News-Making Before and After Suharto." *International Communication Gazette* 61 (2): 127–52.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Fealy, Greg. 2004. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?" *Southeast Asian Affairs*, 104–21.

Hallaq, Wael B. 2009. *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press.

———. 2011. "Maqāṣid and the Challenges of Modernity." *Al-Jāmi'ah* 49 (1): 1–31.

Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, terj. Hairus Salim. Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta.

———, (ed). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hosen, Nadirsyah. 2005. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate." *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (03): 419–40.

Hurvitz, Nimrod. 2002. "The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere." dalam *The Public Sphere in Muslim Societies*, 17–30. New York: State University of New York Press.

Ichwan, Moch Nur. 2009. "Negara, Kitab Suci Dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an Di Indonesia." dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, diedit oleh Henri Chambert-Loir, 417–33. Jakarta: KPG.

———. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn,"* diedit oleh Martin van Bruinessen, 60–104. Singapore: ISEAS.

Ikhwan, Munirul. 2015. "An Indonesian Initiative to Make the Qur'an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis." *Disertasi*. Berlin: Free University of Berlin.

———. 2018. "Produksi Wacana Islam(is) di Indonesia:

Revitalisasi Islam Publik dan Politik Muslim." dalam *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, diedit oleh Noorhaidi Hasan, 63–108. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

———. 2019. "Ulama Dan Konservatisme Ulama Di Bandung: Islam, Politik Identitas Dan Tantangan Relasi Horizontal." dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan, 35–65. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

Izutsu, Toshihiko. 2002. *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*. Montreal & Kongston: McGill-Queen's University.

Kitley, Philip. 2008. "'Playboy Indonesia' and the Media: Commerce and the Islamic Public Sphere on Trial in Indonesia." *South East Asia Research* 16 (1): 85–116.

Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.

Murisun. 2019. "Gurutta dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar." dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, and Munirul Ikhwan, 135–164. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

Muhtadi, Burhanuddin. 2008. "Thinking Globally, Acting Locally: A Social Movement Theory Approach of the Prosperous Justice Party (PKS) and Its Islamis Transnational Framing." *Tesis*. Canberra: The Australian National University.

Nurlaelawati, Euis. 2019. "Ulama Jakarta Dan Konsep Negara Bangsa: Media, Politik, Dan Menguatnya Konservatisme Di Tengah Moderasi Islam." dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, and Munirul Ikhwan, 67–101. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

Piscatori, James. 1986. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*. Leiden: ISIM.

Ricklefs, M.C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. 3rd ed. Hampshire: Palgrave.

Salvatore, Armando, and Dale F. Eickelman. 2004. "Public Islam and the Common Good." dalam *Public Islam and the Common Good*, diedit oleh Armando Salvatore & Dale F. Eickelman, xi-xxv. Leiden & Boston: Brill.

Sukarno. 1984. *Nationalism, Islam and Marxism*. terj. Ruth Thomas McVey. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.

Zallūm, ʿAbd al-Qadīm. 1990. *Al-Dīmuqrāṭiyya Niẓām Kufr*. Ḥizb al-Taḥrīr.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam : Custodians of Change*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

———. 2004. "The 'Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." dalam *Public Islam and the Common Good*, diedit oleh Salvatore dan Dale F. Eickelman, 129–56. Leiden & Boston: Brill.

Sumber Internet

http://arsip.gatra.com/artikel.php?pil=23&id=115274 diakses 23 April 2019.

https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-46767823 diakses pada 7 Januari 2019.

7

TELEVANGELISME ISLAM DALAM LANSKAP OTORITAS KEAGAMAAN BARU

Najib Kailani & Sunarwoto

Salah satu diskusi yang mengemuka di dalam wacana agama dan media adalah munculnya aktor-aktor baru yang aktif menyampaikan Islam melalui beragam medium seperti ceramah (*oratory*), tulisan dan pelatihan (*training*). Berbeda dengan ciri dan karakter otoritas Islam terdahulu yang lazimnya memperoleh pendidikan dari lembaga keislaman otoritatif dan ketat, para aktor keagamaan baru ini datang dari latar belakang pendidikan sekuler. Selain itu, jika otoritas terdahulu tampil dalam balutan surban dan sarat dengan kutipan Alquran dan hadis, aktor-aktor baru ini hadir dalam busana yang kasual dan banyak menggunakan istilah yang lekat dengan dunia anak muda dan Muslim perkotaan. Performa dan kemasan yang menarik telah membuat para aktor baru ini mendapatkan perhatian yang luas di tengah masyarakat Muslim, khususnya Muslim perkotaan.

Argumen utama yang dikemukakan oleh para sarjana mengenai otoritas keagamaan baru adalah bahwa munculnya media baru bukan saja telah melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan melainkan juga menggerus dan mengganti otoritas lama atau tradisional. Melanjutkan diskusi yang ada, kami berargumen bahwa media baru tidaklah meruntuhkan otoritas keagamaan tradisional atau ulama, dan bahwa keulamaan

tradisional mampu bertahan justru berkat pergumulannya dengan media baru. Dalam bab ini kami menunjukkan bahwa otoritas keagamaan tradisional mampu beradaptasi dengan media baru dan bahkan berkontestasi dalam mewarnai wacana keislaman masyarakat Muslim perkotaan di Indonesia.

Persoalan penting yang juga mengemuka dalam perbincangan otoritas agama dan media baru adalah wacana televangelisme. Meskipun televangelisme lahir dan berkembang di Amerika, globalisasi telah memungkinkan semua orang di dunia ini untuk menyerap, membincang dan menikmati perjumpaan gagasan, media, teknologi, orang-orang dan finansial seperti sebuah 'dunia terbayang' (*imagined world*; Appadurai 1996). Olivier Roy (2004, 39) dalam bukunya *Globalized Islam* menyebutkan bahwa globalisasi telah meniscayakan banyaknya kesamaaan yang terjadi antara aktor dan wacana keagamaan yang diusung oleh Kristen Protestan dan Islam kontemporer seperti bentuk-bentuk keagamaan kelahiran kembali (*born-again forms of religiosity*). Kesamaan tersebut bisa kita lihat dari wacana keagamaan yang diusung para pendakwah baru Muslim Indonesia seperti "hijrah" yang intonasinya senada dengan "*born-again Christian*" di dalam Kristen Evangelis dan Pentekosta serta anjuran untuk perbaikan diri (*self-fashioning*).

Di negara-negara Muslim fenomena televangelisme bermunculan seiring perkembangan teknologi informasi dari televisi ke internet. Berbeda dengan fenomena televangelisme Kristen di Amerika dan Eropa yang dilihat sebagai "*supply-side religion*", yaitu menyuguhkan agama ke tengah masyarakat sekuler atau masyarakat yang mengalami privatisasi agama, di dalam bab ini kami mengajukan argumen bahwa televangelisme Islam di Indonesia lebih tampak sebagai—meminjam istilah Bryan Turner—'*pietization*' (2010), yaitu mendorong kesalehan personal melalui wacana "hijrah" dengan melakukan sakralisasi kehidupan sehari-hari seperti mengonsumsi literatur keislaman, fesyen Islam, perumahan Islam, produk halal, perbankan Islam dan lain sebagainya.

Bab ini bertujuan untuk mengelaborasi diskusi otoritas keagamaan dan media baru di Indonesia kontemporer. Ada dua hal yang akan kami soroti di dalam tulisan ini, yaitu *pertama,* perjumpaan otoritas keagamaan dan media baru yang oleh para sarjana dipercaya melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan, dan *kedua* perihal televangelisme dan televangelisme Islam di Indonesia kontemporer yang menunjukkan cairnya batas-batas wacana keislaman dengan aspirasi kehidupan modern serta mengemukanya komodifikasi agama sebagai medium ekspresi dan artikulasi kesalehan.

Selain itu, bab ini berupaya untuk membaca dan merefleksikan secara teoretis data penelitian "Persepsi Ulama tentang Negara-Bangsa" (2019)[23] yang memasukkan kategori "ulama baru" di dalam varian responden dan informan. Secara umum, temuan penelitian mendedahkan bahwa diskusi keislaman yang bersifat intelektual seperti hubungan agama dan negara tampak absen dari wacana keagamaan yang diusung otoritas keagamaan baru. Alih-alih mengaitkan wacana keislaman dengan problem keragaman masyarakat Indonesia, baik antar maupun intraagama, para otoritas baru agama ini lebih menggemakan praktik kesalehan personal konservatif yang sejalan dengan pasar seperti mengenakan hijab yang dirancang desainer Muslimah, menetap di perumahan Islam, menolak berjabat tangan dengan non-mahram dan anjuran untuk menikah dini.

Bab ini pertama-tama akan menjabarkan diskusi mengenai otoritas agama, media baru dan kultur selebriti dengan menyuguhkan diskusi teoretis. Selanjutnya pembahasan akan difokuskan pada fenomena televangelisme dan televangelisme Islam di dunia Muslim. Terakhir kami akan mengelaborasi perkembangan televangelisme Islam dari radio, televisi hingga internet di Indonesia termasuk memaparkan beberapa figur

23 Penelitian ini diinisiasi dan dilaksanakan oleh PUSPIDEP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerjasama dengn PPIM UIN Jakarta dan UNDP di tahun 2018. Penelitian dilakukan di 15 kota di Indonesia. Lebih lanjut, lihat Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan (2019).

otoritas keagamaan tradisional yang bertahan dan mewarnai lanskap otoritas keagamaan di Indonesia kontemporer.

Otoritas Agama, Media Baru dan Kultur Selebriti

Para sarjana (Eickelman dan Piscatori 1996; Eickelman dan Anderson 2006; Turner 2007; Echchaibi 2007, 2011) menunjukkan bahwa munculnya media baru telah berkontribusi terhadap fragmentasi otoritas keagamaan. Mereka berargumen bahwa pesatnya pendidikan massa (*mass education*) di negara-negara Muslim dan tersedianya literatur keislaman baik yang cetak maupun virtual telah memudahkan banyak orang untuk mengakses bacaan-bacaan keislaman tanpa harus merujuk dan bertanya langsung kepada ulama. Situasi ini pada gilirannya menampilkan bentuk agama yang lebih demokratis di mana tafsir keagamaan menjadi beragam dan tidak lagi tunggal. Dengan kata lain, akses terhadap ilmu agama tidak lagi dimiliki oleh para elite agama atau yang biasa disebut ulama. Di sini terjadi demokratisasi pengetahuan di mana semua orang mendapat hak yang sama dalam menguasai dan bahkan mengklaim kuasa atas pengetahuan agama tersebut.

Selain itu, fragmentasi ini juga dipercayai menggerus otoritas lama yang dipegang oleh mereka yang mendapatkan pendidikan keagamaan secara khusus seperti madrasah atau, dalam konteks Indonesia, pondok pesantren dan karenanya mampu memahami teks-teks utama keagamaan, terutama Alquran dan hadis. Fragmentasi mengakibatkan hilangnya monopoli ulama atas otoritas keagamaan. Konsekuensinya adalah lahirnya 'otoritas baru.' Olivier Roy (1994, 90) menyebut otoritas ini sebagai *lumpen-intelligentsia* atau 'intelektual baru' (*new intellectual*). Mereka adalah sosok agamawan yang tidak memiliki latarbelakang pendidikan Islam yang memadai. Namun dengan penguasaan media modern, mereka mampu meraih pengakuan luas dari masyarakat.

Tesis tentang fragmentasi dan runtuhnya otoritas ulama tradisional akibat media baru tidak sepenuhnya terbukti. Benar terjadi fragmentasi, tetapi otoritas keulamaan tradisional

masih memegang peran penting. Merujuk kepada kasus di Asia Tengah, utamanya, Muhammad Qasim Zaman (2002, 2; 2009) berargumen bahwa otoritas keulamaan tradisional tetap bertahan dan mampu beradaptasi dengan perubahan zaman. Dalam konteks Indonesia, tampilnya banyak figur baru yang biasa disebut "ustaz selebriti" memang mudah mendorong kita untuk menyimpulkan semakin turunnya peran keagamaan dari figur-figur lama seperti kyai, tuan guru, dan buya. Sebutan yang kental warna lokal ini tersaingi oleh warna kosmopolitan ustaz selebriti. Terlebih lagi, banyak di antara ustaz selebriti ini tidak memiliki latarbelakang pendidikan keagamaan yang memadai, yang biasa disebut sebagai para "dai bukan ahli" (*lay preacher*).

Pengaruh ustaz selebriti boleh dibilang sangat kuat di masyarakat, bahkan melebihi figur-figur lokal. Namun, perlu dicatat bahwa ustaz-ustaz selebriti itu berasal dari latar belakang pendidikan yang beraneka ragam sehingga tidak serta-merta bisa dikategorikan sebagai *lumpen intelligentsia*. Di antara mereka ada memiliki latar pendidikan keislaman yang kuat dan bisa dibilang meniti jalur keulamaan yang jelas.

Otoritas mereka berbeda dari otoritas para 'dai' yang meniti karier keulamaan secara khusus, terutama pada aspek sumber klaimnya. Ulama tradisional mengklaim otoritasnya yang didasarkan pada kemampuan mengakses dan menginterpretasikan teks-teks Islam secara langsung. Sementara dai mengklaim otoritasnya melalui fungsinya sebagai sekadar penyampai ajaran-ajaran Islam.

Di samping melahirkan wacana otoritas baru, media juga menciptakan 'kultur selebriti' (*celebrity culture*), yaitu budaya yang berlandaskan pada selebriti (*celebrity-based culture*) atau yang terpusat pada ketenaran orang yang diciptakan oleh media (*media-generated fame*; lihat Henderson 1992, 2005; Epstein 2005). Kultur ini juga berlaku pada sosok agamawan atau ulama yang memasuki industri media. Kultur selebriti inilah yang melahirkan apa yang disebut "ustaz selebriti" atau "kyai

selebriti". Jika diamati, julukan ini menyiratkan dua sumber otoritas yang berbeda. Yang satu adalah klaim keagamaan, sedang yang lainnya adalah ketenaran atau kemasyhuran. Hubungan antara selebriti dan otoritas itu sendiri tidak selalu dipandang berlawanan satu sama lain. Bahkan kerapkali hubungannya bisa bersifat timbal balik. Otoritas seseorang bisa menjadikannya selebriti, dan selebriti juga bisa memperoleh otoritas. Diterapkan dalam konteks otoritas agama (Islam), kita bisa melihat secara jelas tampilnya ustaz atau kyai di publik bisa mengantarkannya menjadi selebriti. Kita juga bisa melihat fenomena baru, yakni para selebriti yang berkat aktivitas dakwahnya kemudian diakui sebagai ustaz.

Tentu sumber otoritas ahli agama dan selebriti berbeda. Menurut Frank Furedi (2010, 493), tampilnya selebriti tidak lepas dari sulitnya masyarakat berhubungan dengan persoalan otoritas. Dia menjadi penting tidak hanya karena memiliki "kualitas untuk menarik perhatian", tetapi juga karena menjadi "rujukan bagi orang lain" (*point of reference to others*; Furedi 2010, 495). Dalam konteks ini bisa dipahami mengapa seringkali kita melihat selebriti yang berkecimpung dalam dakwah menjadi sumber rujukan keberagamaan. Kemampuannya untuk menarik perhatian banyak orang melahirkan apa yang disebut Lynn Schofield Clark (2012, 115) sebagai otoritas berbasis konsensus (*consensus-based authority*) yakni kemampuan untuk mengartikulasikan pandangan-pandangan yang bisa diterima luas dan memberikan penafsiran-penafsiran rasional atas suatu peristiwa (Clark 2012, 116).

Ragam Otoritas Keislaman di Indonesia

Menjadi otoritatif dalam sebuah tradisi keagamaan selalu merujuk pada kriteria dan standar yang relatif disepakati oleh tradisi keagamaan tersebut. Dalam Islam, otoritas keagamaan galibnya mengacu pada figur-figur yang memperoleh pendidikan keislaman yang ketat dan mempunyai rantai tradisi keilmuan keislaman yang bisa dipertanggungjawabkan. Selain itu, mereka umumnya juga hapal dan menguasai secara mendalam

Alquran dan hadis (*foundational texts*) serta teks-teks klasik dalam Islam. Dengan ukuran tersebut mereka disebut ulama atau *mufti* yang merupakan sumber rujukan dalam menjawab persoalan-persoalan keagamaan yang dihadapi masyarakat Muslim.

Dalam konteks Islam Indonesia, Kaptein (2004) menunjukkan adanya beberapa tipologi otoritas ulama pemberi fatwa, yaitu tradisionalis, modernis dan kolektif. Kaptein mengatakan bahwa tipe yang pertama merujuk pada bentuk fatwa yang berpusat pada individu yang dianggap mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa keislaman. Kaptein memberikan contoh bagaimana umat Muslim Indonesia (baca: nusantara) mengumpulkan pertanyaan-pertanyaan terkait kehidupan sehari-hari dan membawanya ke seorang ulama mazhab Syafii terkemuka di Makkah, yaitu Ahmad Dahlan (m. 1888) yang berbuah koleksi fatwa berjudul *Muhimmāt al-Nafāʾis fī Bayān Asʾilat al-Ḥadīts* sebagai rujukan keagamaan Muslim Indonesia kala itu.[24]

Sedangkan tipe modernis, terkait dengan desentralisasi fatwa, yaitu memberikan keleluasaan terhadap individu untuk mengeluarkan fatwa tanpa harus merujuk pada mufti di Makkah. Kaptein merepresentasikan tipe kedua ini dengan fenomena Ahmad Hassan pendiri Persatuan Islam (PERSIS). Sementara fatwa kolektif diasosiasikan dengan fenomena *Bahtsul Masail*, Nahdlatul Ulama dan *Majelis Tarjih* Muhammadiyah serta Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merupakan forum para ulama dari ketiga organisasi tersebut untuk merespons persoalan-persoalan kekinian umat Islam di Indonesia.

Ulama dengan kriteria pendidikan keagamaan yang ketat dan tentunya memiliki pengetahuan keagamaan yang mendalam di Indonesia lazimnya disebut dengan 'kyai'. Di beberapa wilayah di luar Jawa seperti Lombok dan Kalimantan menyebutnya dengan panggilan 'tuan guru'. Mereka umumnya berafiliasi dengan organisasi Nahdlatul Ulama yang basis utamanya berada di wilayah pedesaan.

24 Tentang koleksi fatwa ini, lihat Kaptein (1997).

Di samping sebutan kyai, istilah 'Gus' juga melengkapi panggilan otoritas keagamaan di kalangan Muslim tradisional. Sebutan 'Gus' berkaitan erat dengan sosok Presiden keempat Republik Indonesia dan mantan ketua PBNU, Abdurrahman Wahid yang jamaknya dipanggil Gus Dur. Sapaan 'Gus' merujuk pada sosok anak kyai pesantren. Beberapa tokoh populer yang kerap disebut 'Gus' antara lain Gus Dur dan Gus Mus atau Kyai Musthofa Bisri.

Di tahun 90-an otoritas keislaman juga diwarnai oleh para intelektual Muslim yang berasal dari perguruan tinggi Islam seperti IAIN (sekarang UIN) dan organisasi Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Tokoh-tokoh ini banyak mengisi wacana keislaman di kalangan kelas menengah di perkotaan melalui pengajian eksekutif dan acara-acara pengajian televisi seperti "Hikmah Fajar" dan lain-lain. Munculnya istilah intelektual Muslim dalam wacana otoritas keislaman di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari politik Suharto yang kala itu berusaha merangkul kelompok Muslim reformis untuk mendapatkan dukungan politik (Hefner 2000). Di antara nama-nama intelektual Muslim yang kerap menyampaikan pandangan keislaman di publik adalah Nurcholis Madjid, Kamaruddin Hidayat, Imaduddin Abdurrahim, Jalaluddin Rahmat, Quraish Shihab dan Nasarudin Umar (lihat Howell 2008).

Selain itu, masyarakat Indonesia juga mengenal istilah 'dai' dan *'muballigh'* (lihat Howell 2008; Millie 2017). Istilah ini tampak berasal dari bahasa Arab yang berarti 'orang yang mengajak' dan 'orang yang menyampaikan'. Mereka berperan sebagai penceramah atau pemberi nasehat keagamaan (*religious advice*). Istilah dai dan *muballigh* tampak kental digunakan di era 1990-an khususnya dilekatkan pada beberapa sosok yang aktif menyampaikan ceramah melalui radio dan kaset. Popularitas mereka ditopang oleh kemampuan retorika yang memikat dan memukau dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan. Mereka lazimnya mengisi ruang-ruang keagamaan di wilayah perkotaan. Beberapa figur yang lekat dengan

julukan tersebut antara lain Zainuddin MZ, Syukron Makmun dan Qosim Nurzeha. Meskipun demikian, sebutan 'Kyai' atau 'Kyai Haji' juga disematkan di depan nama beberapa sosok di atas. Besar kemungkinan tumpang tindihnya penyebutan 'kyai' dan 'dai' ini terkait dengan latar belakang mereka yang berasal dari pondok pesantren.

Di samping itu, di akhir tahun 1990-an akhir istilah 'ustaz' mulai dipakai beririsan dengan sebutan 'dai' dan 'muballigh'. Istilah ustaz tampak populer di kelompok-kelompok pengajian berbasis *halaqah* di kampus-kampus dan mejelis taklim perkotaan yang dekat dengan kelompok tarbiyah, salafi dan Hizbut Tahrir. Berbeda dengan para dai dan muballigh, panggilan ustaz umumnya merujuk pada sosok-sosok yang memperoleh pendidikan agama dari universitas-universitas di Timur Tengah baik Universitas Al-Azhar, Universitas Imam Muhammad Ibnu Saud dan Universitas Madinah.

Selain laki-laki, lanskap otoritas keagamaan di Indonesia juga dimeriahkan oleh pendakwah perempuan. Mereka lazimnya dipanggil dengan sebutan ustazah. Di antara sosok ustazah populer di tengah masyarakat adalah Lutfiah Sungkar dan Mamah Dedeh. Keduanya secara aktif mengisi acara keislaman di televisi di Indonesia.

Dalam perkembangannya, istilah ustaz tampak menggantikan panggilan dai dan muballigh. Sebutan ustaz pada gilirannya bukan saja disematkan ke orang-orang yang mengisi pengajian di kelompok-kelompok *halaqah* melainkan lebih banyak merujuk pada sosok-sosok penceramah yang mengisi layar televisi dan internet. Fenomena ini secara jelas terbaca dari istilah-istilah yang sering disematkan terhadap figur atau tokoh baru dalam dakwah Islam seperti 'ustaz selebriti', 'ustaz sejuta follower' dan 'ustaz YouTube'. Beberapa figur populer yang disebut ustaz antara lain ustaz Arifin Ilham, ustaz Yusuf Mansur dan ustaz Abdul Somad. Selain itu, pergeseran penyebutan ini juga menggarisbawahi kekuatan media dan kultur selebriti dalam melahirkan tokoh-tokoh baru agama.

Tren belakangan mendedahkan popularitas singkatan nama-nama para penceramah populer seperti UJE (Ustaz Jeffry Al-Bukhori), UAS (Ustaz Abdul Somad), dan UAH (Ustaz Adi Hidayat).

Wacana Televangelisme dan Televangelisme Islam

Sebagai wacana, televangelisme muncul pertama kali di Amerika yang ditandai dengan penggunaan radio dan televisi sebagai medium dakwah di kalangan Kristen Evangelis pada 1970-an. Jose Casanova (1994) mengaitkan fenomena ini dengan gagalnya teori sekularisasi yang menyakini bahwa semakin modern masyarakat maka agama akan hilang pengaruhnya di ruang publik atau mengalami privatisasi. Teori sekularisasi yang begitu kuat gemanya di tahun 1960-an ini direvisi oleh Casanova dengan mengajukan beberapa fenomena keagamaan yang memengaruhi publik di mana salah satunya adalah munculnya kelompok Kristen konservatif (*Christian Right*) di Amerika. Casanova berargumen bahwa alih-alih agama mengalami privatisasi, fakta-fakta keagamaan tersebut menunjukkan bahwa agama telah mengalami 'deprivatisasi' atau menjadi agama publik (*public religion*).

Salah satu contoh yang Casanova kemukakan dalam bukunya *Public Religion* adalah Kristen Evangelis 'Moral Majority' di bawah pimpinan Jerry Falwell. Melalui program televisi, Jerry Falwell mengajak warga Amerika untuk memeluk agama Kristen karena modernitas dipandang telah merusak nilai-nilai tradisional masyarakat. Studi belakangan dari Susan Harding (1992, 2000) menunjukkan pengaruh siginifikan Falwell dalam lanskap keagamaan di Amerika. 'Moral Majority' selanjutnya bertransformasi menjadi 'Southern Baptist' dan Falwell tampak menonjol di ranah televengalisme Amerika.

Meskipun argumen Casanova sangat berpengaruh dalam perdebatan teori sekularisasi, Bryan Turner (2010, 2011) mengatakan bahwa fakta-fakta yang diajukan oleh Casanova sangat bersifat publik dan politik serta mempunyai tendensi

bahwa agama di wilayah privat telah lenyap. Melanjutkan diskusi tersebut, Turner mengajukan pertanyaan, bagaimana dengan agama di wilayah privat? Apakah betul-betul sirna atau tampil dalam bentuk yang lain?

Untuk menjawab pertanyaan di atas Turner (2010, 2011) berargumen bahwa sekularisasi bisa dilihat ke dalam dua bentuk, yaitu 'sekularisasi politik' (*political secularization*) dan 'sekularisasi sosial' (*social secularization*). Sekularisasi politik menurutnya adalah doktrin pemisahan agama dan negara yang dalam konteks tertentu sudah dikritik oleh Casanova. Sedangkan 'sekularisasi sosial' menurutnya adalah bagaimana agama masuk ke ranah privat dalam bentuk gaya hidup dan praktik kesalehan. Turner menyebut ihwal ini dengan '*pietization*', yaitu praktik gaya hidup saleh yang lekat dengan praktik konsumsi barang-barang keagamaan (*commodification of religion*). Turner mengatakan bahwa praktik kesalehan yang bernuasa pasar ini melahirkan '*low intensity religion*' atau agama dengan intensitas rendah.[25]

Pandangan Turner mengenai '*pietization*' erat hubungannya dengan wacana televangelisme mutakhir yang menggunakan logika pasar (*economic model of religion*) untuk mengemas pesan-pesan keagamaan yang sesuai dengan selera masyarakat modern. Dalam konteks agama pasar (*market religion*), para televangelis berperan sebagai '*religious entrepreneur*' yang berupaya menyuplai agama dalam merek, kemasan yang bisa diterima oleh konsumen keagamaan. Dalam teori disebut dengan istilah '*supply-side religion*', yaitu menyuguhkan sebanyak-banyaknya agama dalam bentuk yang sesuai dengan selera masyarakat modern agar mereka memeluk agama (Einstein 2008; Gauthier, Woodhead and Martikainen 2013; Turner 2014).

25 Pandangan berbeda mengenai praktik kesalehan dalam konteks sekulerisasi yang memiliki pengaruh cukup besar di kalangan ilmuan adalah Talal Asad, Saba Mahmood dan Charles Hisrschkind. Namun bukan tempatnya di sini untuk mengeksplorasi perdebatan tersebut.

Di antara bentuk '*supply-side religion*' adalah melalui self-help guru dan buku-buku motivasi. Salah satu figur televangelis yang mendapatkan perhatian para sarjana untuk dikaji adalah Joel Oesteen (Einstein 2008; Sinitiere 2012). Dikenal dengan sebutan "*smiling preacher*" Osteen yang menggantikan ayahnya memimpin Lakewood Church John Osteen, lebih tampak sebagai self-help guru atau motivator ketimbang pendeta atau penceramah Kristen. Alih-alih mempunyai latarbelakang pendidikan kepasturan, Joel Osteen mengenyam pendidikan marketing dan karenanya mampu mengemas pesan-pesan keagamaan yang sesuai dengan selera masyarakat kontemporer. Buku-buku yang ia tulis juga tampil dalam bentuk motivasi daripada buku keagamaan. Hampir semua bukunya *best seller* di pasaran dan gampang ditemukan di toko-toko buku dan bandara internasional. Salah satu karyanya yang laku keras di *New York Times* berjudul *Become a Better You: 7 Keys to Improving Your Life Everyday*. Selain itu, program-program gerejanya juga tampak seperti acara selebriti semisal "An Evening with Joel".

Olivier Roy (2004) mengatakan bahwa di era globalisasi, agama modern ditandai dengan karakter 'de-teritorialisasi.' Secara eksplisit Roy mengatakan bahwa globalisasi telah meniscayakan terwujudnya kesamaan bentuk, metode dan wacana keislaman kontemporer antara Kristen Protestan dengan Islam (Roy 2004). Meskipun demikian, dia menggarisbawahi bahwa ihwal tersebut tidak berarti menunjukkan Islam mengadopsi Kristen. Dalam dua dekade terakhir, para sarjana banyak memberi perhatian untuk mengkaji fenomena munculnya televangelisme Islam di banyak negara Muslim.

Di Mesir, beberapa sarjana (Bayat 2007; Echchaibi 2007; Moll 2012; Atia 2013; Jung, Peterson and Lei Sparre 2014) telah mengkaji sosok Amr Khaleed, seorang akuntan yang memulai karier sebagai pemandu acara dalam sebuah acara *talkshow* televisi bersama ulama terkemuka Mesir, Yusuf Al-Qardawi. Karena tampilannya yang informal dan gaya bahasanya yang gaul, Khaleed pada gilirannya menjadi

sosok penceramah televisi populer di kalangan anak muda Mesir. Selain Khaleed, beberapa pendakwah populer lainnya di Mesir termasuk Khaled al-Gendy dan Muhammad Abdel Gawad (Zaied 2008).

Di Kuwait ada sosok Tareq Al-Suwaydan yang menjadi penceramah dan motivator selebritis melalui saluran televisi Islam Al-Resalah. Al-Suwaydan mengajak anak muda Muslim untuk menjadi pebisnis dan wirausahawan. Isi ceramahnya banyak dipengaruhi oleh karya Stephen R Covey *the Seven Habits of Highly Effective People* (Echchaibi 2007). Di Saudi Arabia, terdapat seorang pendakwah trendi yang populer di kalangan anak muda bernama Ahmad Al-Shugairi. Lulusan sarjana teknik dari sebuah universitas di Amerika ini mengampu sebuah acara televisi populer bertajuk *Yalla Shabab*. Acara ini juga disebut mendapatkan rating yang tinggi di pemirsa muda Saudi Arabia (Nasr 2011, 182; Wright 2011, 176-184).

Televangelisme Islam di Indonesia

Di Indonesia fenomena televangelisme Islam tidak bisa dilepaskan dari berdirinya televisi swasta di tahun 1980-an yang memungkinkan banyak dai berkesempatan menyampaikan dakwah. Masa sebelumnya didominasi oleh TVRI, satu-satunya stasiun televisi milik pemerintah. Kehadiran stasiun-stasiun televisi baru membuka ruang bagi para dai untuk menyampaikan Islam kepada khalayak publik yang lebih luas daripada sebelumnya.

Meskipun demikian, televisi bukanlah satu-satunya media yang melahirkan televangelisme. Radio juga memainkan peran penting dalam sejarah televangelisme, yang kemudian melahirkan fenomena "Gereja elektronik" (*electronic Church*). Di Indonesia, sebelum stasiun televisi swasta lahir, radio mendahului televisi dalam melahirkan para dai yang dikenal luas di masyarakat Muslim Indonesia. Paparan berikut akan menjelaskan peran radio, kaset dan televisi dalam melahirkan para televangelis di Indonesia.

Peran Radio, Kaset dan TV

Hingga sekitar akhir 1980-an, radio, kaset dan TV merupakan media penyebaran Islam yang sangat populer di masyarakat Muslim Indonesia. Boleh dikata, radio menjadi media modern paling awal yang digunakan dalam menyiarkan Islam. Di masa sebelum kemerdekaan, tokoh-tokoh Muslim nasional seperti Haji Agus Salim mengisi acara agama Islam di berbagai stasiun radio. Sultan Surakarta mendirikan stasiun radio yang tidak hanya menyiarkan hiburan dan berita tetapi juga acara-acara keagamaan Islam seperti tilawatil Quran dan ceramah agama (lihat Wiryawan 2011).

Setelah masa kemerdekaan, banyak tokoh Muslim tampil menyampaikan ceramah-ceramah keislamannya di stasiun-stasiun radio. Di antara stasiun radio yang terkenal dengan acara ceramah agamanya adalah RRI Jakarta, radio Kayu Manis (Jakarta), dan Radio Kenanga (Yogyakarta). Selain itu, stasiun-stasiun radio di daerah-daerah di Indonesia juga menyiarkan ceramah agama Islam.

Acara-acara ceramah Islam di radio ini telah melahirkan tokoh-tokoh Muslim yang mencapai popularitas secara nasional. Di antara penceramah yang masyhur kala itu adalah Buya Hamka (m. 1981), KH Qasim Nurzeha (m. 2013), dan K.H. AR Fachruddin (m. 1995) dari Muhammadiyah. Belakangan di era 1980-an, penceramah paling populer di radio adalah K.H. Zainuddin MZ (m. 2011) yang dikenal publik sebagai "Dai Sejuta Umat".

Di samping radio, media penting lainnya dalam penyebaran Islam adalah kaset. Kala itu, tilawatil Quran, lagu Islam, dan ceramah bisa diakses publik melalui kaset-kaset yang dipasarkan secara luas. Ceramah-ceramah agama Buya Hamka dan Qasim Nuzeha, misalnya, direkam dalam kaset dan dipasarkan. Namun, yang paling sukses penyebaran ceramah agama dalam bentuk kaset barangkali adalah Zainuddin MZ. Kaset-kaset ceramahnya diputar hampir di seluruh pelosok negeri, baik di rumah-rumah (melalui *tape*) maupun di radio-radio.

Datangnya era internet tidak serta-merta menjadikan radio usang bagi penyebaran Islam. Merujuk kasus Solo, sebagaimana ditulis Sunarwoto (2013, 2015), radio masih menjadi media penting bagi dakwah Islam hingga sekarang. Banyaknya radio di Solo telah melahirkan penceramah-penceramah selebriti pada tingkat lokal. Tidak ada data yang memadai mengenai latar belakang seluruh penceramah di radio dan kaset. Namun, jika merujuk pada nama-nama yang populer, bisa dikatakan bahwa umumnya mereka memiliki pendidikan dasar agama Islam yang cukup kuat. Buya Hamka, di samping dikenal sebagai sastrawan, juga dikenal sebagai ulama yang menghasilkan karya-karya keislaman yang mendalam seperti *Tafsir Al-Azhar*.

Qasim Nurzeha barangkali termasuk pengecualian. Dia tidak punya latarbelakang pendidikan Islam formal ataupun pesantren. Dia belajar Islam di antaranya kepada penceramaah kenamaan Abdul Gaffar Ismail, yang berasal dari Padang dan meninggal di Pekalongan pada 1998. Dari gurunya ini dia belajar, di antaranya, kitab kuning. Pendeknya, dia belajar Islam secara informal (lihat Maulana, 2008).

Di samping radio dan kaset, media penting bagi penyebaran Islam adalah televisi. Hingga pertengahan 1980-an, Televisi Republik Indonesia (TVRI) menjadi satu-satunya stasiun televisi di Indonesia. Oleh karena itu, tidak banyak lahir penceramah yang mengisi siaran agama Islam di televisi kala itu. Baru di akhir 1980-an, berdiri beberapa stasiun televisi swasta yang memberi ruang lebih banyak bagi acara-acara ceramah Islam (Rakhmani 2016).

Penceramah-penceramah televisi yang populer kala itu juga umumnya menjadi penceramah di televisi. AR Fachruddin, Qasim Nurzeha, dan belakangan Zainuddin MZ adalah contohnya. Munculnya ceramah-ceramah Islam di televisi telah melahirkan fenomena yang disebut televangelisme. Julia Howell mencatat bahwa fenomena yang muncul di Indonesia sejak 1970an ini ditandai dengan munculnya aktivitas ceramah Islam di televisi. Menurut Howell, para televangelis Muslim ini berbeda dengan para televangelis Mesir yang terdiri dari

para ulama tradisional. Televangelis 1980-an, menurut Howell (2008), terdiri dari intelektual publik yang mengenakan pakaian laiknya para pengusaha (*business suit*) atau batik mewah yang biasa dikenakan para elit berpendidikan sekuler. Banyak dari mereka berpendidikan pesantren dan sekaligus pendidikan tinggi universitas dan mempelajari ilmu-ilmu sosial.

Para penceramah kala itu umumnya disebut sebagai kyai atau buya (untuk konteks Sumatra Barat). Ada satu catatan menarik jika diperhatikan sampul-sampul kaset ceramah Zainuddin MZ. Di beberapa sampul kaset, tercantum gelar "ustaz" sebelum nama Zainuddin MZ. Meski demikian, Zainuddin ZM selama kariernya sebagai penceramah lebih dikenal sebagai kyai daripada ustaz. Dari sisi historis, popularitas kyai di Indonesia dan terutama Jawa memang mendahului popularitas gelar ustaz. Penerimaan publik terhadap Zainuddin sebagai kyai daripada sebagai ustaz dilatari oleh imajinasi publik yang dominan kala itu tentang sosok tokoh agama.

Sebelum era internet, partisipasi penceramah perempuan di televisi boleh dibilang tidak terlalu banyak. Dua di antara mereka sangat terkenal. Yang pertama adalah Almarhumah Ustazah Lutfiah Sungkar (m. 2015) yang terkenal memberi ceramah pada acara *Penyejuk Iman* di televisi Indonesia. Menurut Karlina Helmanita (2002), tampilnya Lutfiah Sungkar dalam dunia dakwah ini termasuk fenomena baru, yakni tidak berasal dari latarbelakang pendidikan Islam. Yang kedua dan masih sangat aktif hingga sekarang adalah Mamah Dedeh. Dia memiliki latarbelakang pendidikan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dia lahir dari keluarga santri. Ayahnya adalah seorang kyai.[26]

Penceramah Sekaligus Motivator

Seperti dicatat Akh Muzakki (2012, 50-52), di era televangelisme Islam di Indonesia soal latarbelakang pendidikan tidak lagi menjadi masalah besar bagi audiens dalam menilai para penceramah. Muzakki mengemukakan dua hal pokok yang

26 Kajian tentang Mama Dedeh bisa dilihat pada Sofjan dan Hidayati (2013).

menarik perhatian audiens, yaitu kepribadian (*personality*) dan kepatutan sosial (*social appropriatness*). Di sinilah muncul dai-dai baru yang menggantikan popularitas dai-dai lama di atas. Aa Gym, Jeffry Al-Bukhori, Yusuf Mansur, dan Solmed (Sholeh Mahmud) adalah di antara contoh dai-dai baru yang belakangan mendominasi ceramah-ceramah di televisi (lihat Watson 2005; Hasan 2009; Hoesterey 2016; Kailani 2018b). Ceramah-ceramah mereka lebih terfokus pada masalah-masalah kesalehan pribadi. Sebagaimana dikatakan Moll, corak ceramah seperti ini bertumpu pada kekuatan persuasif "bertuturkisah" (*storytelling*) yang diambil dari Alquran dan dikaitkan dengan kehidupan keseharian umat Islam.

Selain *storytelling*, daya tarik para televangelis baru ini terutama terletak pada keahlian mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan agar bisa dikonsumsi oleh khalayak yang juga mempunyai aspirasi baru dalam perihal keagamaan, yaitu modern dan menghibur. Kemasan ini oleh beberapa sarjana disebut dengan '*dakwahtainment*' (Howell 2014; Rakhmani 2016), yaitu kombinasi antara tuntunan keagamaan (*religious advice*) dengan hiburan (*entertainment*). Senada dengan perkembangan televangelisme Kristen Evangelis dan Neo-Pentekosta di Amerika yang lebih tampak sebagai 'self-help guru' ketimbang penceramah (*preacher*), para televangelis Muslim kontemporer di Indonesia juga kerapkali tampil sebagai motivator atau pelatih (*trainer*) ketimbang penceramah atau kombinasi di antara keduanya (*preacher-cum-trainer*). Howell (2013, 2014) menyebutkan bahwa modernitas akhir (*late modernity*) telah membuat banyak kategori keagamaan yang tampak stabil dan tetap menjadi cair (*fluid*). Howell menunjukkan bahwa garis batas antara penceramah (*preacher*) dan pelatih (*trainer*) tampak kabur dan tumpang tindih. Mengambil studi kasus Aa Gym dan Ary Ginanjar, Howell mengatakan bahwa meskipun Aa Gym lebih dikenal sebagai penceramah (*preacher*) tetapi kontennya lebih kental nuansa motivasi ketimbang ceramah keagamaan. Sebaliknya Ary Ginanjar yang dikenal publik sebagai pelatih (*trainer*) isi

pelatihannya sarat muatan Islam ketimbang motivasi (lihat Rudnyckyj 2010).

Kailani (2018a) menunjukkan bahwa sosok televangelis Islam yang menggabungkan antara penceramah dan pelatih (*preacher-cum-trainer*) bukanlah khas fenomena Islam pasca Reformasi di Indonesia. Dia mendedahkan bahwa fenomena tersebut sudah dimulai sejak akhir 1990-an sebagaimana terlihat pada sosok Imaduddin Abdurrahim dan Toto Tasmara. Setelah Reformasi fenomena ini semakin tampak jelas dalam lanskap otoritas keagamaan baru di Indonesia seperti terlihat pada figur-figur seperti Syafii Antonio, Yusuf Mansur, Felix Siauw dan Salim A Fillah yang kebanyakan mereka aktif menulis buku motivasi keislaman namun juga menyampaikannya melalui ceramah dan training motivasi.

Di samping televisi, teknologi internet turut membentuk perihal praktik televangelisme Islam. Para dai baru bermunculan dan mendapatkan sambutan yang sangat besar. Mereka menjadikan internet dan khususnya media sosial sebagai medium untuk menyebarkan video ceramah mereka. Berbeda dari ceramah televisi yang hanya bisa diisi oleh segelintir orang yang memiliki atau mendapat akses terhadap industri pertelevisian, internet memungkinkan siapa saja untuk mengunggah ceramah di dalamnya. Di sinilah kita melihat tampilnya, dalam istilah Denis J. Bekkering (2001, 103), para "intervangelis", yaitu para dai yang menjadikan internet sebagai medium utama untuk menyebarkan ceramah-ceramah mereka. Fenomena intervangelisme[27] ini muncul bersamaan dengan adanya fasilitas-fasilitas baru yang memungkinkan untuk mengunggah video ke internet seperti Youtube. Fenomena inilah yang melahirkan para dai kondang seperti UAS, UAH, Felix Siauw, dan lainnya.

Yang paling penting digarisbawahi adalah bahwa intervangelisme melahirkan lebih banyak lagi dai dibanding televisi. Produksi video ceramah tidak lagi bergantung pada

27 Bekkering tidak menggunakan istilah "intervangelisme" tetapi hanya menyebut "intervangelis".

industri pertelevisian dan telah menjadi seperti industri rumahan (*home industries*) yang bisa dikerjakan oleh siapa saja yang memiliki akses internet. Mereka umumnya terdiri dari para dai muda yang berasal dari berbagai latarbelakang pendidikan. Dari sisi gender, kita bisa melihat semakin banyak dai perempuan yang turut serta dalam aktivitas ceramah agama ini. Di antara contohnya adalah Ustazah Pipik, Ustazah Indadari, Ustazah Peggy Melati Sukma, Ustazah Oki Setiana Dewi, dan sebagainya.

Otoritas Tradisional dan Media Baru: Empat Kasus

Setidaknya terdapat empat contoh penting untuk membuktikan bahwa keulamaan tradisional tetap kokoh di tengah munculnya aktor-aktor baru keislaman. Mereka adalah Ustaz Abdus Somad, Ustaz Hanan Attaki, Ustaz Adi Hidayat dan Kyai Anwar Zahid. Empat sosok agamawan ini menjadi masyhur berkat ceramah-ceramah mereka di media sosial. Mereka bisa dibilang mencapai derajat selebriti dan karenanya layak disebut sebagai 'ustaz selebriti'. Namun, berbeda dari ustaz selebriti umumnya, mereka memiliki pengetahuan Islam mumpuni yang ditempuh melalui jalur pendidikan Islam yang memiliki akar tradisi keilmuan yang kokoh. Dengan demikian, legitimasi keempat sosok ini berbeda dari sosok-sosok lainnya seperti Aa Gym atau Felix Siauw yang tidak memiliki legitimasi tradisi keilmuan klasik.

Ustaz Abdus Somad

Ustaz Abdus Somad (UAS) tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai otoritas baru.[28] Dia memiliki riwayat pendidikan Islam yang boleh dibilang memenuhi kualifikasi sebagai ulama. Dia menempuh pendidikan pesantren tradisional. Selepas itu, dia belajar Islam di salah satu pusat pendidikan Islam terpenting di dunia Islam, yakni Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir. Dia kemudian melanjutkan pendidikan Islam juga di salah satu

28 Kajian ilmiah yang komprehensif tentang Ustaz Abdus Somad telah dilakukan oleh Dony Arung Triantoro (2019).

universitas Islam yang penting di dunia Islam, yakni di Maroko. Tak pelak, ketiga lembaga pendidikan Islam tersebut adalah tempat para calon ulama membangun otoritas keilmuan Islam. Secara ideologis, dia lahir dari organisasi Islam Al-Washliyah, yang beraliran tradisionalis.

UAS memiliki audiens yang sangat beragam dari sisi ideologi keislaman, mulai dari tradisionalis hingga modernis, dari kalangan aktivis maupun bukan aktivis. Pada 22 Februari 2018, misalnya, UAS mengisi ceramah agama di kalangan tradisionalis di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta.[29] Pada keesokan harinya, 23 Februari 2018, dia pindah mengisi pengajian di kalangan aktivis Tarbiyah di Jogokaryan, yang letaknya bersebelahan dengan Pondok Pesantren Krapyak. Dia juga memberikan ceramah di kalangan modernis. Keberterimaan UAS di berbagai kelompok audiens inilah yang membedakannya dari Hanan Attaki maupun Anwar Zahid.

Ustaz Adi Hidayat[30]

Berbeda dari UAS yang berlatarbelakang tradisional, UAH memiliki latar belakang keluarga modernis, yakni Muhammadiyah. Dia juga mendapatkan pendidikan pesantren Darul Arqam Muhammadiyah di Garut Jawa Barat. Di samping itu, dia juga berguru kepada ulama-ulama di Jawa Barat. Dia menempuh pendidikan tinggi dalam negeri di UIN Jakarta. Sama seperti UAS, dia memperoleh pendidikan Islam di luar negeri, yakni Libya.

Audiens UAH umumnya adalah anak muda yang mengakses ceramah-ceramahnya di media sosial. Dengan latarbelakang modernis, dia lebih diterima di kalangan modernis. Dia sendiri diakui sebagai dai Muhammadiyah. UAH juga populer di kalangan aktivis Tarbiyah.

---

29 Lihat rekaman video ceramahnya di Pondok Krapyak di https://www.youtube.com/watch?v=VZ112ocgb5k (diakses 12 April 2019).

30 Lihat biografi Ustaz Adi Hidayat dalam https://kumparan.com/islami-store/profil-biografi-dan-prestasi-ustadz-adi-hidayat-lc-yang-luar-biasa (diakses 5 April 2019).

Ustaz Hanan Attaki

Ustaz Hanan Attaki juga tidak bisa dikatakan sepenuhnya sebagai otoritas baru.[31] Dari sisi pendidikannya, jelas bahwa dia memiliki kemampuan untuk mengakses sumber-sumber utama Islam, Alquran dan hadis maupun lainnya secara langsung. Dia lulus dari Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir di Universitas Al-Azhar, Mesir. Dia mewarisi tradisi keilmuan Islam yang berkembang berabad-abad di universitas ini.

Audiens Hanan Attaki tidaklah seberagam seperti audiens UAS. Dia lebih populer di kalangan aktivis Tarbiyah dan kalangan muda, terutama netizen. Dia tidak populer di kalangan Muslim tradisionalis, meskipun dia memiliki latar pendidikan Islam dari Timur Tengah.

Kyai Anwar Zahid

KH Anwar Zahid mewakili otoritas tradisional *par excellence*.[32] Dia menempuh jalur keulamaan secara tradisional, yakni pesantren. Berbeda dari UAS dan Hanan Attaki, KH Anwar Zahid belum pernah mengenyam pendidikan di luar negeri. Dia lebih masyhur di kalangan audiensnya sebagai *kyai* daripada 'ustaz' seperti Abdus Somad dan Hanan Attaki. Ini berarti bahwa Anwar Zahid membangun otoritas keagamaannya di atas tradisi keislaman yang memiliki sejarah panjang dalam tradisi pesantren. Satu catatan penting dari Anwar Zahid adalah bahwa dia tidak berasal dari kalangan elite pesantren. Berkat kemampuan oratoris serta latar pendidikan pesantrennya, Anwar Zaid mampu menaiki tangga popularitas sebagai kyai selebriti. Dia sendiri kemudian mendirikan pesantren bernama Pondok Pesantren Asy-Syafi'iyyah di Bojonegoro Jawa Timur.

Audiens Anwar Zahid bisa dibilang lebih terbatas secara ideologis, yakni para Muslim tradisionalis yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU). Dia tidak masyhur di kalangan modernis ataupun kalangan aktivis Tarbiyah. Bahkan sosok dan gaya ceramahnya sering mendapatkan kritikan keras dari

31 Mengenai Ustaz Hanan Attaki dan kiprah dakwahnya, lihat Ibtisam Han (2018)
32 Untuk kajian ilmiah tentang Kyai Anwar Zahid, lihat Kiptiah (2017).

kedua kalangan ini. Humor dan gaya bahasanya sering tidak sesuai dengan audiens dari kedua kalangan tersebut.[33]

Kesimpulan

Bab ini telah menyuguhkan diskusi teoretis dengan bukti-bukti empiris tentang perjumpaan otoritas keagamaan dengan media baru yang berimplikasi pada fragmentasi otoritas agama dan lahirnya otoritas keagamaan baru. Para sarjana menunjukkan bahwa fragmentasi otoritas di masyarakat Muslim merupakan konsekuensi dari semakin majunya pendidikan Muslim kelas menengah dan semakin canggihnya infrastruktur media dan komunikasi. Tafsir keislaman tidak lagi dimonopoli oleh otoritas tradisional atau ulama melainkan melibatkan orang biasa yang bisa mengakses bacaan-bacaan keislaman sebagai sumber referensi bagi kehidupan sehari-harinya (*objectification of religion*).

Meskipun demikian, tulisan ini juga menjabarkan bahwa adanya media baru dan otoritas keislaman baru tidak serta merta menggerus keberadaan otoritas tradisional. Merujuk pada Qasim Zaman dan menyajikan beberapa studi kasus seperti fenomena ustaz Abdus Shomad dan Anwar Zahid, kami berargumen bahwa alih-alih sirna, otoritas keagamaan tradisional bisa bertahan dan beradaptasi dengan media baru.

Selain itu, wacana televangelisme Islam tampak mempunyai banyak persamaan dengan yang diusung oleh televangelisme Kristen Protestan seperti "*born-again Christian*" yang senada dengan gagasan hijrah. Bab ini juga mendedahkan bahwa televangelisme Islam di banyak negara Muslim termasuk Indonesia menunjukkan wacana '*pietization*' di mana ekspresi dan artikulasi keislaman tampak berjumpa mesra dalam gaya hidup konsumerisme. Dengan kata lain, televangelisme Islam telah menyuguhkan bentuk keberagamaan yang dekat dengan pasar (*market friendly*) melalui sakralisasi kehidupan sehari-hari dengan mengonsumsi barang-barang keagamaan.

33 Perbedaan oratoris antara penceramah modernis dan tradisionalis ini telah dikaji secara mendalam oleh Keeler (1998); dan Millie (2012; 2013).

Daftar Pustaka

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Atia, Mona. 2013. *Building a House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, California: Stanford University Press.

Bekkering, Denis J. 2011. "From 'Televangelist' to 'Intervangelist': The Emergence of the Streaming Video Preacher." *The Journal of Religion and Popular Culture* 23 (2): 101-17.

Burdah, Ibnu, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan, (eds). 2019. *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Clark, Lynn Schofield. 2012. "Religion and Authority in a Remix Culture: How a Late Night TV Host Became an Authority on Religion." dalam *Religion, Media and Culture: A Reader*, diedit oleh Gordon Lynch dan Jolyon Mitchell bersama Anna Strhan, 111-121. London: Routledge.

Echchaibi, Nabil. 2007. "From the Pulpit to the Studio: Islam's Internal Battle." *Media Development* 1: 16-19.

———. 2011. "From audio tapes to video blogs: the delocalization of authority in Islam." *Nations and Nationalism* 17 (1): 25-44.

Eickelman, Dale F dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

———. 2003. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Blooming: Indiana University Press.

Einstein, Mara. 2008, *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London and New York: Routledge.

Epstein, Joseph. 2005. "Culture of Celebrity." *Hedgehog Review* 5 (1): 6-20.

Furedi, Frank. 2010. "Celebrity Culture." *Society* 47: 493-97.

Gauthier, Francois, Linda Woodhead, dan Tuomas Martikainen. 2013. "Consumerism as the Ethos of Consumer Society." dalam *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets,* diedit oleh Francois Gauthier dan Tuomas Martikainen, 1-26. Burlinton: Ashgate.

Han, Muhammad Ibtisam. 2018. "Anak Muda, Dakwah Jalanan dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan: Studi Atas Gerakan Dakwah Pemuda Hijrah dan Pemuda Hidayah." *Tesis Master*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Harding, Susan. 1992. "The Gospel of Giving: The Narrative Construction of Sacrificial Economy." dalam *Vocabularies of Public Life: Empirical Essays in Symbolic Structure*, diedit oleh Robert Wuthnow, 39-56. London and New York: Routledge.

———. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Hasan, Noorhaidi. 2009. "The Making of Public Islam: Piety, Agency and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere." *Contemporary Islam* 3 (3): 229-250.

Helmanita, Karlina. 2002. "Lutfiah Sungkar: Mubalighah untuk Keluarga Muslim." dalam *Ulama Perempuan Indonesia*, diedit oleh Jajat Burhanudin, 298- 325. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Henderson, Amy. 1992. "Media and the Rise of Celebrity Culture." *OAH Magazine of History* 6 (4): 49-54.

———. 2005. "From Barnum to 'Bling': The Changing Face of Celebrity Culture." *Hedgehog Review* 5 (1), 37–46 .

Howell, Julia Day. 2008. "Modulation of Active Piety: Professors and Televangelists as Promoters of Indonesian '*Sufisme*'."

dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White, 40-62. Singapore: ISEAS.

———. 2013. "'Calling' and 'Training': Role Innovation and Religious De-Differentiation in Commercialised Indonesian Islam." *Journal of Contemporary Religion* 28 (3): 401-419.

———. 2014. "Christendom, the *Ummah* and Community in the Age of Televangelism." *Social Compass* 61 (2): 234-249.

Hoesterey, James Bourk. 2016. *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. Stanford: Stanford University Press.

Jung, D., Juul Petersen, M. & Lei Sparre, S.C. 2014. *Politics of Modern Muslim Subjectivities: Islam, Youth and Social Activism in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.

Kailani, Najib. 2018a. "Preachers-*cum*-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia." dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat, 164-191. Singapore: ISEAS.

———. 2018b. "Trading with God': Muslims' Prosperity Religion in Urban Indonesia" dipresentasikan dalam *International Conference of Southeast Asian Cultures*, National Cheng Kung University (NCKU) Taiwan, 8-10 Juni 2018.

Kaptein, Nico. 1997. *The Muhimmât al-Nafâ'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS).

———. 2004. "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives De Sciences Des Religions* 125: 115-130.

Keeler, Ward. 1998. "Style and Authority in Javanese Muslim Sermons." *The Australian Journal of Anthropology* 9-2: 163-78.

Kiptiyah, Siti Mariatul. 2017. "Kyai Selebriti dan Media Baru." *Masyarakat dan Budaya* 19 (3): 339-52.

Maulana, M. 2008. "Metode Dakwah KH. Kosim Nurzeha." *Skripsi S1*. Jakarta: Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah.

Millie, Julian. 2012. "Oratorical Innovation and Audience Heterogeneity in Islamic West Java." *Indonesia* 93: 123-45.

———. 2013. "The Situated Listener as Problem: 'Modern' and 'Traditional' Subjects in Muslim Indonesia," *International Journal of Cultural Studies* 16-3: 271-88.

———. 2017. *Hearing Allah's Call: Preaching and Performance in Indonesian Islam*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Moll, Yasin. 2012. "Storytelling, Sincerity, and Islamic Televangelism in Egypt." dalam *Global and Local Televangelism*, diedit oleh Pradip Ninan Thomas dan Philip Lee, 21-44. London: Palgrave Macmillan.

Muzakki, Akh. 2012. "Islamic Televangelism in Changing Indonesia: Transmission, Authority, and the Politics of Ideas." dalam *Global and Local Televangelism*, diedit oleh Pradip Ninan Thomas dan Philip Lee, 45-63. London: Palgrave Macmillan.

Nasr, Vali. 2009. *The Rise of Islamic Capitalism: Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. New York. London. Toronto. Sydney: Free Press.

Rudnyckyj, Daromir. 2010. *Spiritual Economies Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Ithaca N.Y: Cornell University Press.

Rakhmani, Inaya. 2016. *Mainstreaming Islam in Indonesia: Television, Identity and the Middle Class*, New York: Palgrave Macmillan.

Roy, Olivier. 1997. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

———. 2004. *Globalized Islam: The Search for A New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Sofjan, Dicky dan Mega Hidayati. 2013. *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment.* Geneva: Globethics.net.

Sunarwoto. 2013. "*Dakwah* radio in Surakarta: Contest for Islamic identity." dalam *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations,* diedit oleh Jajat Burhanudin dan Kees van Dijk, 195-214. Amsterdam: Amsterdam University Press.

———. 2015. "Contesting Religious Authority: A study on Dakwah radio in Surakarta, Indonesia." *Disertasi*. Tilburg: Tilburg School of Humanities, Tilburg University.

Thomas, Pradip Ninan dan Philip Lee (eds.). 2012. *Global and Local Televangelism*. London: Palgrave Macmillan.

Triantoro, Doni Arung. 2019. "Ustaz Abdul Somad, Otoritas Karismatik dan Media Baru." *Tesis Master*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media." *Theory, Culture & Society* 24 (2): 117–134.

———. 2010. "Islam, Public Religions and Secularization Debate." dalam *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach,* diedit oleh Gabriel Marranci, 11-30. New York: Springer.

———. 2012. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2014. "Religion and Contemporary Sociological Theories." *Current Sociology Review* 62 (6): 771-788.

Watson, C. W. 2005. "A Popular Indonesian Preacher: The Significance of Aa Gymnastiar." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (4): 773-792.

Wright, R. 2011. *Rock the Casbah: Rage and Rebellion across the Islamic World*, Simon and Shuster, New York.

Wiryawan, Hari. 2011. *Mangkunegoro VII dan Awal Penyiaran Indonesia*. Surakarta: Lembaga Pers dan Penyiaran Surakarta.

Zaied, Al-Sayed. 2008. "Da'wa for Dollars: A New Wave of Muslim Televangelists." *Arab Insights* 2 (2): 21-27.

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

———. 2009. "The Ulama and Contestations on Religious Authority." dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, 206-236. Edinburg: Edinburg University Press.

---- 8 ----

STRATEGI BERTAHAN DAN AKTIVITAS PENDIDIKAN ISLAM DI KAWASAN MINORITAS

Ro'fah & Eva Latipah

Ulama dan tokoh agama memainkan peran sentral dalam menegosiasikan posisi Muslim berhadapan dengan non-Muslim di daerah di mana Muslim merupakan minoritas. Sebagai representasi warga Muslim, ulama merupakan ujung tombak relasi Muslim dengan kelompok mayoritas. Mereka berperan menyuarakan aspirasi dan memastikan kepentingan Muslim diakomodasi. Secara internal, bagi Muslim sendiri ulama memainkan peran sebagai pendidik yang membentuk pemahaman, pola pemikiran serta ekspresi identitas keagamaan Muslim. Dalam konteks negara-bangsa yang menjadi fokus penelitian ini, argumen utama yang kami bangun dalam bab ini adalah penerimaan ulama terhadap negara-bangsa dan berbagai dimensinya yang cukup tinggi di daerah-daerah ini harus dilihat sebagai 'strategi survival' untuk menjamin eksistensi mereka sebagai minoritas. Ulama ingin menunjukkan bahwa Muslim adalah warga negara dan warga kota yang baik, bahkan menjadi pemain penting dalam proses pembangunan kebangsaan pada wilayah lokal dan nasional. Dalam upaya ini, ulama dan Muslim di wilayah minoritas melakukan berbagai langkah negosiasi untuk menyeimbangkan antara kebutuhan mengekpresikan identitas Muslimnya di satu sisi, dan tetap menjadi warga yang baik di sisi yang lain.

Bab ini didasarkan pada data penelitian mengenai "Persepsi Ulama Tentang Negara-Bangsa", khususnya dari empat kota di Timur Indonesia yaitu: Kupang, Denpasar, Ambon dan Manado. Empat kota ini merupakan representasi daerah di mana Islam dianggap sebagai minoritas, atau dalam kasus Ambon, karena sejarahnya, "diminoritaskan" (Noor 2019). Membaca dinamika keagamaan (Islam) di daerah-daerah ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari relasi Muslim dan non Muslim sebagai kelompok mayoritas; Protestan di Ambon, Kupang dan Manado, serta Hindu di Denpasar. Meski perkembangan terbaru menunjukkan peningkatan jumlah Muslim di daerah-daerah tersebut, namun secara kultural dan politik Muslim masih memosisikan dirinya sebagai minoritas.

Perubahan Demografi Muslim

Sebagian besar literatur berargumen bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 melalui pedagang dari Gujarat, India, meski para ilmuwan bersikukuh mempertahankan teori Arab dan Persia (Azra 2006). Dominasi Islam di Indonesia terjadi pada akhir abad ke-15 dengan dibentuknya 20 kerajaan Islam. Kristen Katolik dibawa masuk ke Indonesia oleh bangsa Portugis, khususnya di pulau Flores dan Timor (Boelaars 2005). Kristen Protestan diperkenalkan oleh bangsa Belanda pada abad ke-16 Masehi. Wilayah penganut animisme di wilayah Indonesia bagian Timur dan bagian lain merupakan tujuan utama orang-orang Belanda, termasuk Maluku, Nusa Tenggara, Papua, dan Kalimantan. Kristen menyebar melalui pelabuhan pantai Borneo. Kaum misionaris tiba di Toraja, Sulawesi. Wilayah Sumatera juga menjadi target para misionaris, khususnya orang-orang Batak (Goh 2005).

Agama di Indonesia memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Ini dinyatakan dalam ideologi bangsa Indonesia, Pancasila, dalam sila pertama yakni 'Ketuhanan Yang Maha Esa' yang merupakan hasil dari kompromi antara gagasan negara Islam dengan negara sekuler. Sejumlah agama secara kolektif berpengaruh terhadap berbagai bidang seperti politik,

ekonomi, budaya, bahkan pendidikan (Intan 2006; Hosen 2005; Seo 2013). Hingga saat ini terdapat 6 agama yang diakui di Indonesia berdasarkan Penjelasan atas Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama pasal 1', yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu (Marshall 2018; Shah 2017).

Menurut hasil sensus penduduk Indonesia 2010 sebanyak 87,18 persen dari 237.641.326 jiwa penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam (Gross 2016), Protestan 6,96 persen, Katolik 2,9 persen, Hindu 1,69 persen, Buddha 0,72 persen, Konghucu 0,05 persen, dan 0,13 persen agama lainnya, serta 0,38 persen tidak terjawab atau tidak ditanyakan. Berdasar data ini nyata bahwa Indonesia merupakan negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia (Shah 2017). Sebagian besar umat Islam di Indonesia berada di wilayah Indonesia bagian Barat seperti di Pulau Sumatera, Jawa, Madura, dan Kalimantan. Untuk wilayah Timur, penduduk Muslim banyak yang menetap di wilayah Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, dan Maluku Utara. Meski demikian, Muslim di wilayah Timur bukanlah mayoritas, melainkan minoritas.

Islam di Indonesia bagian Timur merupakan area riset yang sudah berkembang, namun masih mendapat perhatian yang lebih sedikit dibandingkan dengan wilayah Barat Indonesia. Beberapa wilayah Timur seperti Nusa Tenggara Timur (NTT), Papua, sebagian Makasar dan Maluku kerap dipandang sebagi kantong Kristen atau Katolik, dan Muslim menempati posisi minoritas. Tidak ada penjelasan terkait fenomena ini, namun ada beberapa catatan sejarah yang mungkin membantu. Beberapa studi menunjukkan Islam masuk ke wilayah Timur sedikit lebih lambat dibandingkan dengan area Barat Indonesia, meski —sebagaian mengatakan— Islam datang lebih dulu atau bersamaan dengan masuknya dengan Katolik. Studi Fok (1997) dan Hueken (2008) misalnya menunjukkan bahwa misionaris Katolik merambah wilayah Timor pada 1642 melalui Flores dan kemudian pada abad ke-17 tercatat 2500 penduduk

Timor melakukan konversi ke agama ini. Abad ke-17, menurut Ardhana (2000), juga menjadi masa masuknya Islam ke wilayah NTT melalui Ternate (Maluku) dan Gowa di Sulawesi. Dengan kata lain Islam masuk ke Maluku dan Sulawesi sudah jauh lebih awal. Kerajaan Ternate misalnya menjadi kerajaan Islam pada abad 15, sementara kerajaan Goa di Makasar sudah ada sejak abad ke-14. Dari data tentang masuknya Katolik di NTT, dominasi Kristen di area ini mungkin disebabkan berhasilnya penjajah Portugis mengonversi penduduk lokal ke Katolik, sementara Islam tetap terpusat pada wilayah yang menjadi rute masuknya Islam yakni Flores, Alor dan Ende.

Dominasi agama dan budaya Hindu di Bali juga bisa ditarik sebabnya ke era kolonialisme. Menurut Suhadi (2019, 366) pemerintah Belandalah yang awalnya menciptakan Bali berdasarkan imajinasi mereka sebagai pulau Hindu yang dikelilingi pulau Islam di sekitarnya. Imaginasi ini muncul karena "trauma" Belanda menghadapi berbagai gerakan Islam di Jawa dan Sumatera. Dengan kata lain Bali diposisikan Belanda sebagai oposisi terhadap Islam. Kebijakan pemerintah Belanda terus dibangun untuk mengontrol dan menjaga Bali sesuai tujuan dan imajinasi awal; bahkan sampai kini sistem pemerintahan desa adat yang sudah terbentuk tahun 1920 masih terus menyisakan pengaruhnya

Penting untuk digarisbawahi bahwa catatan statistik terbaru di empat daerah tersebut jelas menunjukkan peningkatan jumlah Muslim. Data BPS Kupang tahun 2013 misalnya mencatat penambahan jumlah Muslim sebesar 11,06 persen. Persentase ini mengantarkan Islam sebagai agama ketiga terbesar setelah Protestan dan Katolik. Kondisi serupa terjadi di Denpasar. Kantor Sensus Statistik di Bali menunjukkan bahwa pada 1972 jumlah umat Hindu mencapai 92,93 persen dari total populasi. Tidak nampak ada catatan jumlah Muslim pada data itu. Data terbaru, tahun 2010, menunjukkan prosentasi Hindu turun menjadi 83,46 persen, sementara Muslim tercatat pada angka 13,37 persen. Kondisi yang sama juga terjadi Manado.

Konon di tahun 1999 jumlah Muslim Manado berjumlah 49 persen dari total populasi, sementara 51 persenya adalah Kristen. Menariknya, data BPS tahun 2018 mencatat populasi Muslim hanya ada pada angka 37,78 persen yang menempati urutan kedua setelah Kristen yang dianut oleh 54,32 persen penduduk.

Data dari empat kota dalam tulisan ini menunjukkan penambahan jumlah Muslim lebih disebabkan karena faktor migrasi, bukan karena konversi. Bali, Manado, Kupang dan Ambon merupakan area urban yang menarik pendatang dari berbagai daerah, dan mayoritas pendatang adalah Muslim. Tetapi tentu saja faktor konversi tidak sepenuhnya hilang. Meski dalam skala kecil, konversi masih menjadi salah satu penyebab peningkatan jumlah Muslim mengingat perkawinan antar agama merupakan praktik umum di wilayah minoritas baik dalam dalam sejarah penyebaran Islam dulu, ataupun dalam konteks sekarang. Di banyak kasus pernikahan agama berimbas pada konversi baik dari agama lain ke Islam, atau sebaliknya. Konsekuensi inilah yang bagi Muslim di beberapa daerah, utamanya Kupang dan Manado, menjadi isu sensitif dan kerap dikategorikan sebagai upaya Kristenisasi.

Apakah perbincangan mayoritas–minoritas selalu dikaitkan dengan kuantitas? Sosiolog Louis Wirth pada tahun 1941 menerbitkan *Morale and Minority Groups*, yang di antara argumennya adalah klasifikasi minoritas bukanlah tentang angka namun lebih karena proses *othering* atau perbedaan perlakukan yang diterima oleh mereka yang dianggap berbeda baik secara sosial maupun kultural. Perbedaan ini kemudian ditegaskan dengan hambatan partisipasi yang dialami kelompok ini. Wirth (1941) secara tegas menyatakan "*Your people could be "apart" and marginalized even if you made up 60 percent of the population*". Fenomena yang digambarkan Wirth ini mungkin, dalam beberapa aspek, merefleksikan pengalaman Ambon. Data dari Noor (2019) menggambarkan bahwa kota Ambon sejak awal sejarahnya tidak bisa dikatakan sebagai daerah

minoritas Islam karena populasi Muslim sudah signifikan. Dalam perkembangan terkini bahkan secara perlahan Islam tampak menjadi mayoritas. Namun, Noor menegaskan adanya upaya yang dilakukan pemerintah kolonial untuk meminoritaskan Muslim melalui kebijakan polarisasi agama yang diterapkan penjajahan Portugis dan terus berlanjut pada masa Belanda. Dalam kebijakan ini preferensi pemerintah kolonial diberikan kepada kelompok Kristen, sehingga tidak mengherankan ketika penjajah Jepang datang di wilayah ini, Muslim menyambutnya dengan antusias berharap diskriminasi terhadap Muslim akan berkurang. Nyatanya yang terjadi adalah masih berlanjutnya segregasi geografis antara Muslim dan non-Muslim yang menjadi warisan kebijakan kolonial, dan berkontribusi cukup signifikan pada kerusuhan Ambon 1998. Polarisasi inilah yang kemudian menjadi fokus program rekonsiliasi Muslim Kristen pasca kerusuhan dengan menggunakan atau membangkitkan kembali tradisi lokal terutama *Pela Gandong*.

Dinamika dan mentalitas mayoritas-minoritas semakin menarik jika mendengar narasi resistensi yang disuarakan Muslim di Kupang dan Menado. Beberapa informan di Kupang menyatakan bahwa Islam adalah agama tertua di Nusa Tenggara Timur dan karenanya "kekuatan" Islam sebagai bagian dari budaya NTT tidak perlu diragukan. Beberapa dari informan bahkan menunjukkan "kecurigaannya" terhadap data statistik yang menempatkan Islam pada posisi ketiga, menganggap bahwa ini adalah politik marginalisasi. Mereka merasa jumlah Muslim sudah cukup signifikan untuk mengantarkan Islam sebagai agama terbesar kedua di NTT. Informan lain menyatakan bahwa meski Muslim adalah minoritas, namun mereka merupakan minoritas yang kuat karena sejak awal peran ekonomis dan sosial Muslim di NTT dan Kupang khususnya, cukup dominan. Statemen ini mungkin tidak tanpa alasan mengingat Muslim imigran dari Sulawesi, Jawa maupun Sumatera memegang kendali pada sektor sektor krusial seperti kebutuhan dasar. Posisi ekonomis pendatang yang kuat ini, menurut beberapa pihak, menimbulkan kecemburuan sosial

penduduk asli terhadap imigran Muslim yang menjadi salah satu faktor dibalik tragedi 30 November 1998.

Narasi Muslim Manado ternyata tidak jauh berbeda. Meski data statistik menunjukkan bahwa jumlah Muslim ada pada angka 37,78 persen, kedua setelah Kristen yang ada pada angka 51, namun sebagian Muslim Manado merasa bahwa jumlah mereka adalah 50 : 50 dibanding Kristen. Dari paparan Eva Latipah (2019) peningkatan jumlah Muslim di Manado juga disebabkan oleh migrasi terutama penetapan daerah ini sebagai Zona Ekonomi Ekslusif (ZEE). Dalam 10 tahun terakhir, Manado menjadi pusat aktivitas ekonomi di Timur Indonesia sekaligus gerbang Asia Pasifik. Hal ini tentu saja mengundang imigran dari luar daerah, terutama Jawa dan Sumatera untuk turut serta bertarung dalam pasar Manado yang semakin ramai.

Perubahan demografi sebagaimana bisa dilihat di atas tentunya memberi pengaruh tidak saja terhadap kehidupan keagaman tapi juga aspek sosial lain, termasuk relasi mayoritas-minoritas. Dari paparan di atas jelas terlihat bahwa kepercayaan diri masyarakat Muslim di wilayah-wilayah ini meningkat dan kemudian memunculkan "narasi resistensi" terhadap posisi minoritas yang selama ini mereka alami. Di antara narasi resistensi yang bisa diidentifikasi adalah, *pertama,* klaim jumlah Muslim yang tidak selalu sesuai dengan data statistik untuk menolak label minoritas, atau setidaknya yang *kedua,* identifikasi diri sebagai *powerful minority*; minoritas yang mengusai sektor-sektor penting dalam kehidupan ekonomi dan sosial.

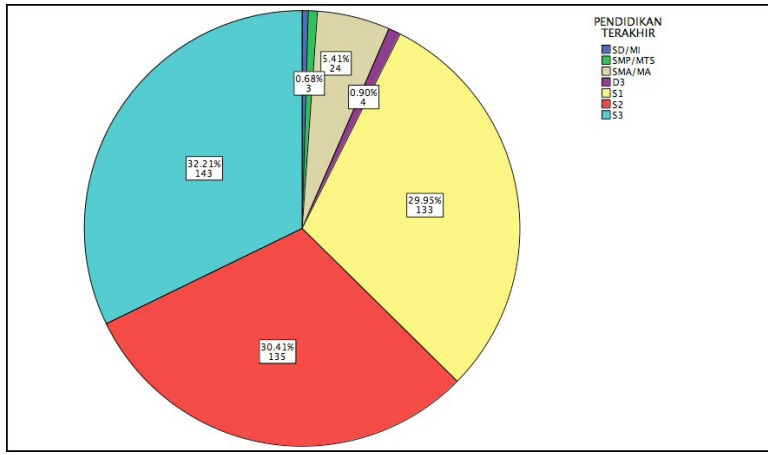
Religious Scholar dan *Religious Enterpreneur* di Kawasan Muslim Minoritas

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam kehidupan kaum Muslim. Dalam banyak hal, ulama dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan sebagai pewaris otoritas Nabi Muhammad (*al-ʿulamāʾ waratsatu 'l-anbiyāʾ*). Karenanya ulama sangat dihormati. Pendapat-pendapat mereka dipandang

otoritatif dalam berbagai masalah, bukan hanya masalah keagamaan melainkan permasalahan bidang lainnya termasuk pendidikan. Ulama telah memainkan peran penting dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia jauh sebelum terlibat dalam politik kebangsaan, melalui pendirian berbagai pesantren, dengan kitab kuning sebagai kurikulumnya (Noorhaidi 2019).Ulama dalam konteks ini adalah orang-orang yang memiliki latar belakang pendidikan agama secara formal, yakni mengkaji dan mendalami teks-teks keagamaan secara khusus baik melalui institusi pendidikan seperti Pesantren, Universitas Islam terkemuka di dunia (Al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut) dan di dalam negeri (Universitas Islam Negeri/Institut Agama Islam Negeri), maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Ulama mempunyai pengetahuan dalam bidang fikih, tauhid, tasawuf, atau pendidikan Islam dan bidang keislaman lainnya. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut mereka memiliki otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jemaahnya (Suhadi & Miftah Suseno 2019). Ulama seperti ini diistilahkan sebagai *religious scholar*.

Religious scholar juga adalah seorang pendidik. Banyak ulama berprofesi sebagai pendidik. Mereka dikenal sebagai "ustaz". Gelar ustaz mendahului nama yang secara historis digunakan untuk guru dan seniman yang dihormati, paling sering musisi. Ustaz juga digunakan untuk merujuk pada guru, pendidik, atau ahli. Bahkan di negara-negara berbahasa Arab, kata ustaz mengacu pada seorang profesor universitas atau dosen.

Secara keseluruhan ulama Indonesia yang menjadi responden dalam penelitian di 15 kota (Burdah, Kailani dan Ikhwan 2019) yang menjadi sumber penulisan bab ini memiliki jenjang pendidikan sebagaimana ditunjukkan pada Grafik 1.



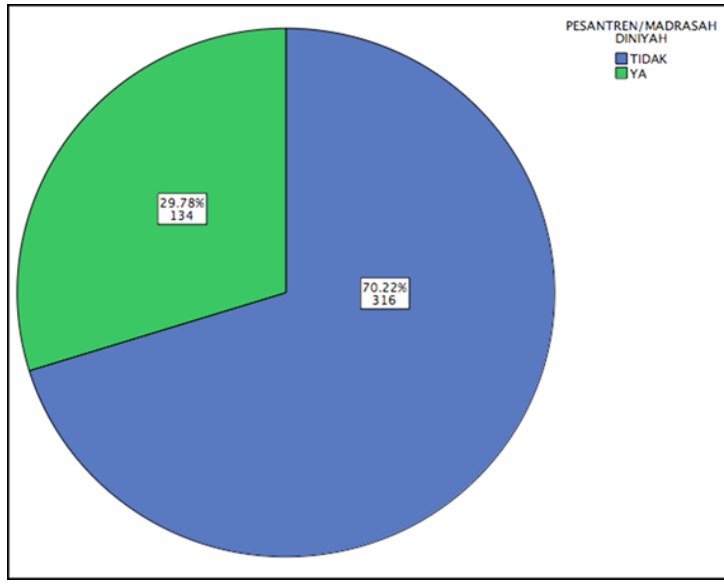
Grafik 1. Jenjang Pendidikan Ulama Indonesia

Grafik 1 menunjukkan bahwa mayoritas ulama di 15 Kota besar di Indonesia berjenjang pendidikan Strata-3 (32,2 persen), disusul secara berturut-turut oleh ulama yang berjenjang pendidikan Strata-2 (30,4 persen), Strata-1 (29,95 persen), dan SMA (5,4 persen). Di salah satu kawasan Muslim minoritas, para ulama mayoritas berjenjang pendidikan S2 (30 persen), S1 (30 persen), dan S3 (24 persen), serta SMA (6 persen).

Jenjang pendidikan dapat memengaruhi cara berpikir, bersikap, dan berperilaku seseorang. Semakin tinggi jenjang pendidikan, semakin luas dan mendalam pengetahuan yang diperoleh. Ulama dengan jenjang pendidikan tinggi memperoleh pengetahuan dan pengalaman lebih luas dan mendalam dibanding dengan ulama yang berjenjang pendidikan lebih rendah. Dengan semakin luas dan mendalam pengetahuan dan pengalaman dalam ilmu agama, memungkinkan mereka bersikap lebih terbuka dan lebih adaptif terhadap pengetahuan dan pengalaman lain yang berbeda. Ulama lebih bisa menerima perbedaan-perbedaan paham yang ada. Meminjam istilah Allport, dalam kondisi demikian individu memiliki kematangan beragama. Terbukti bahwa ulama di Indonesia memiliki tingkat penerimaan yang tinggi (71,56 persen) terhadap konsep negara-

bangsa; bahkan tingkat penerimaan di wilayah minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi (26,44 persen) dibandingkan dengan kota metropolitan (22,89 persen) dan kota arus utama Muslim (22,22 persen).

Ulama dalam konteks ini juga adalah mereka yang tidak memiliki jenjang pendidikan yang ketat namun memiliki pengetahuan agama yang diperoleh melalui sumber-sumber yang tersedia dan mudah diakses, seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media-media baru seperti televisi dan berbagai media sosial (YouTube, Whatsapp, Facebook, Vlog, dsb). Dengan demikian mereka memiliki otoritas keagamaan karena dipandang mampu mengemas pesan-pesan keagamaan secara menarik yang disampaikan kepada umat secara luas (Suhadi & Miftah Suseno 2019). Ulama seperti ini diistilahkan sebagai *religious entrepreneur*.



Grafik 2. Latar belakang Pendidikan Ulama: Pesantren dan Non-Pesantren

Dalam Grafik 2 di atas terlihat jumlah ulama yang berlatar belakang pendidikan non-pesantren lebih besar (70,22 persen) dibanding dengan ulama yang berlatar belakang pendidikan pondok pesantren (29,78 persen). Ini artinya bahwa para ulama yang terjaring sebagai subjek penelitian ini lebih banyak yang berlatar belakang pendidikan non-pesantren dibandingkan dengan yang berlatar belakang pendidikan pesantren. Ini menjadi indikasi kuat betapa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat kuat memengaruhi cara penyebaran ilmu agama dan keagamaan, bahkan terhadap cara beragama umat Islam. Di salah satu kawasan Muslim minoritas, 80 persen ulama merupakan *religious entrepreneur,* sisanya (20 persen) merupakan *religious scholar,* dengan usia merentang antara 29-40 tahun sebanyak 60 persen (Latipah 2019).

Pesantren merupakan tempat di mana seseorang mempelajari tentang dasar dan inti kepercayaan Islam dan ajaran praktik ritual yang menjadi dasar dari peribadatan Islam (Dadan Muttaqin 1999). Pondok pesantren juga merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang umumnya dilakukan dengan sistem non-klasikal. Kyai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santrinya berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab (Sajoko Prasojo 1982). Pesantren adalah salah satu sistem pendidikan Islam di Indonesia dengan ciri khas yang unik dan dianggap sebagai lembaga pendidikan Islam tertua (Nurun 2007). Di Indonesia, pendidikan pesantren berada di bawah tanggung jawab Kementerian Agama Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (Kemenag 2016). Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren memiliki lingkup meliputi: jalur pendidikan formal (diniyah formal, satuan pendidikan muadalah, dan ma'had 'ali) dan non-formal (madrasah diniyah takmiliyah, pendidikan Alquran, dan program pendidikan kesetaraan serta pondok pesantren sebagai penyelenggara maupun satuan pendidikan; Tempo 2018).

Lalu dari mana para ulama ini memperoleh pengetahuan agama? Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa mereka

memperoleh pengetahuan agama dari berbagai buku terjemahan, mengikuti dan mendengarkan pengajian di media-media baru seperti televisi dan berbagai media sosial (youtube, whatsapp, facebook, vlog, dsb). Secara tidak langsung temuan ini mengindikasikan bahwa *religious entrepreneur* lebih banyak presentasenya dibandingkan dengan *religious scholar.*

Temuan ini selaras dengan penghuni bumi mayoritas saat ini yakni generasi milenial, yaitu penduduk bumi yang terlahir mulai tahun 1980-2000. Penduduk bumi saat ini didominasi oleh generasi milenial (87 persen). *Religious entrepreneur* adalah para ulama generasi milenial yang mempunyai karakter khas yang berbeda dari generasi sebelumnya mulai dari budaya, sikap, tingkah laku, dan hal lainnya. Ini berdampak juga terhadap budaya, sikap, dan perilaku beragamanya. Hal ini terjadi karena generasi milenial hidup di zaman serba ada. Mereka tinggal menggunakan apa yang sudah ditemukan oleh generasi sebelumnya, yakni generasi X. Bagi generasi milenial, belajar agama dapat dilakukan melalui berbagai media dengan bantuan teknologi, atau lebih tepatnya menggunakan media sosial. Di era milenial, anak muda menyukai ustaz yang *digital friendly.* Oleh karenanya tidak mengherankan jika dewasa ini ustaz-ustaz milenial mempunyai lebih banyak *follower* karena mereka menggunakan media sosial sebagai ajang berdakwah.

Menjamurnya sumber belajar agama Islam berbasis teknologi ini menjadi salah satu alasan mengapa para ustaz masa kini lebih banyak meninggalkan pondok pesantren dan belajar ilmu agama dari berbagai media tersebut. Alasan mereka cukup beragam. Secara umum bahwa mereka lebih memilih belajar ilmu agama melalui dunia maya (internet) dikarenakan efisiensi. Menurut mereka internet telah menjadi sumber belajar agama yang sangat lengkap. Informasi apapun yang dibutuhkan ada dalam internet. Salah seorang ustaz di kawasan Muslim minoritas mengatakan bahwa '*pesantren terikat kuat hanya dari segi hubungan dengan Kyai yang menjadi gudang ilmu. Kini, sumber ilmu terbuka lebar, maka akses untuk dapat ilmu*

tidak lagi butuh Kyai. Kyai, kini lebih sebagai sumber untuk ngalap berkah'.

Penerimaan Ulama: Strategi *Survival*

Sekali lagi, ulama di Indonesia memiliki tingkat penerimaan yang tinggi (71,56 persen) terhadap konsep negara-bangsa; bahkan tingkat penerimaan di wilayah minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi yakni 26,44 persen, dibandingkan dengan kota metropolitan (22,89 persen) dan kota arus utama Muslim (22,22 persen). Mengapa ini terjadi? Apa penjelasannya? Para ulama di wilayah minoritas memberikan alasan berbeda-beda terkait penerimaan mereka dalam berbagai dimensi kebangsaan. Namun secara umum penerimaan ini perlu dilihat sebagai upaya dan strategi *survival* ditengah budaya kelompok dominan.

Kasus Bali merefleksikan fenomena ini dengan cukup jelas. Tingginya tingkat penerimaan ulama Bali terhadap gagasan Pancasila sebagai ideologi negara, pilihan terhadap aksi non-kekerasan, kebebasan memilih agama, kebebasan beribadah, serta kebebasan berserikat merupakan strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas Hindu. Hal ini bisa terlihat lebih jelas pada penerimaan dan negosiasi yang dilakukan Muslim Bali terhadap revitalisasi budaya Hindu yang kini diusung melalui gerakan dan kebijakan *Ajeg Bali*, yang mendukung Bali sebagai destinasi wisata dunia. *Ajeg Bali merupakan gerakan penguatan Hindu sebagai* politik identitas yang bertujuan untuk mempertahankan agama, budaya, dan bahasa Bali sekaligus menjadi benteng terhadap arus pendatang Muslim dan ekspresi identitas keislaman yang semakin mencolok. Salah satu perwujudan Ajeg Bali adalah kewajiban bagi siswa sekolah dan pegawai pemerintah untuk menggunakan pakaian adat pada hari-hari tertentu.

Dalam praktiknya, Muslim Bali melakukan negosiasi dengan menerima kebijakan tersebut, namun pada saat yang sama memodifikasi penggunaan busana agar sesuai dengan

tuntunan Islam. Hasilnya adalah pemakaian kebaya Bali lengkap dengan kamen (bawah) namun tetap menggunakan jilbab (tutup kepala) bagi putri. Sementara itu siswa dan pegawai Muslim putra tetap memakai tutup kepala ala Bali karena tidak adanya aturan Islam yang secara melarang pemakaian penutup kepala bagi Muslim. Secara umum, Muslim Bali juga menerima konsekuensi tinggal di Bali sebagai daerah destinasi wisata dunia yang sangat terbuka. Pemerintah Bali memberikan penghormatan terhadap kebebasan bagi wisatawan sebagai salah satu pelayanan terbaik kepada wisatawan.

Di Kupang, 70 persen Ulama bersikap moderat terhadap negara-bangsa. Hasil wawancara Ro'fah (2019) dengan ulama Kupang mengidentifikasi bahwa penerimaan terjadi karena adanya kesepakatan. Kesepakatan menjadi poin penting dalam penerimaan Muslim terhadap NKRI, dengan alasan normatif bahwa Alquran tidak pernah secara tegas berbicara tentang konsep negara atau bentuk negara ideal. Identitas Muslim Kupang sebagai 'putra bangsa', yakni memiliki peran dan hak yang sama sebagai bagian dari Indonesia, menjadi alasan lain mengapa ulama Kupang menerima konsep negara-bangsa. Loyalitas kepada pemerintahan yang sah menjadi alasan lain mengapa ulama Kupang menerima negara-bangsa. Bagi mereka loyalitas terhadap pemerintahan yang sah merupakan salah satu ajaran yang mereka anut. Terkait dengan strategi *survival* yang dijelaskan sebelumnya, loyalitas terhadap pemerintahan lokal —yang mayoritasnya adalah non-Muslim— memberikan gambaran yang lebih nyata. Bagi Muslim Kupang, meski mereka menginginkan pemimpin Muslim, mereka menunjukkan penerimaan yang baik terhadap pemimpin lokal yang mayoritas adalah non-Muslim. Selama kepemimpinan non-Muslim dianggap mengakomodasi kepentingan-kepentingan Muslim maka tidak ada alasan untuk menolak mereka, apalagi, menurut para ulama lebih lanjut, kondisi real warga Muslim belum memungkinkan mereka memiliki pemimpin Muslim. Pada saat yang sama para ulama juga menafsirkan bahwa Pancasila dan UUD 1945 merupakan harga mati yang sudah

tidak bisa lagi ditawar dan karenanya formalisasi Syariah di Indonesia dipandang tidak penting.

Hal yang hampir sama terjadi di Ambon, di mana 97 persen ulamanya menerima negara-bangsa dengan sejumlah alasan. Kesepakatan bersama sebagai bangsa Indonesia merupakan salah satu alasannya. Bagi mereka, NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 sudah selaras dengan ajaran Islam. *Founding Fathers* sudah sangat mempertimbangkan banyak hal ketika memilih sebuah negara demokrasi bukan negara Islam walaupun mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim. Dengan bentuk negara seperti saat ini, tugas sebagai Muslim dan warga negara Indonesia adalah mengisi ruang-ruang yang tercipta dalam sistem negara demokrasi ini.

Selaras dengan ulama Ambon, ulama Manado yang menerima konsep negara-bangsa sebanyak 90 persen (27 dari 30 ulama). Terhadap ideologi Pancasila, mereka menerima secara bulat tanpa syarat sebagai simbol perekat bangsa yang majemuk. Bagi mereka, Pancasila merupakan pilar kesatuan dalam keragaman dan prinsip dasar yang mempersatukan bangsa Indonesia yang majemuk. Mereka meyakini, dalam dasar dan falsafah negara ini terdapat esensi nilai-nilai keislaman. Hal yang menarik adalah bahwa argumen nasionalisme digunakan sebagai dasar dukungan terhadap Pancasila tidak semata-mata dimonopoli oleh ulama dengan basis sosial organisasi nasionalis. Ada juga ulama yang berasal dari lingkungan konservatif, yang menggunakan argumen kebangsaan dan kebhinekaan untuk mendukung Pancasila.

Terkait kepemimpinan perempuan, ulama Manado memandang bahwa kepemimpinan perempuan di ruang publik merupakan hal yang tidak perlu dipersoalkan karena ditinjau dari sudut pandang normatif-teologis sudah jelas, apalagi jika mencermati sejarah Rasulullah SAW, bagaimana Ummu Hindun memimpin perang dan Nabi mengiyakan. Pandangan ulama di Manado secara keseluruhan menunjukkan sikap yang pro-demokrasi. Demokrasi tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, bahkan prinsip-prinsip dalam sistem demokrasi sudah

sejak lama dipraktikkan di dalam Islam. Demokrasi telah menuntun ke beberapa bentuk dan sarana, yang hingga kini dianggap sebagai satu-satunya sistem yang memberi jaminan keselamatan bagi rakyat.

Ulama: Otoritas dan Institusi Pendidikan

Pendidikan dapat menjadi indikasi kuat-lemahnya penyebaran ajaran agama Islam di sebuah wilayah. Di wilayah minoritas Muslim, pendidikan Islam bukanlah hal yang mudah diperoleh. Dibutuhkan negosiasi-negosiasi tertentu agar pendidikan Islam di wilayah minoritas dapat berkembang secara dinamis. Dinamisme pendidikan Islam di wilayah minoritas Muslim dapat dilihat dari organisasi-organisasi keagamaan yang berkembang. Perkembangan organisasi keagamaan menjadi sinyal kuat bagaimana perkembangan Islam di wilayah minoritas Muslim berlangsung. Di empat kota yang diteliti, nampak bahwa semua memiliki berbagai jenis organisasi Islam. NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam mainstream tumbuh dinamis di keempat kota itu, ditambah dengan pelbagai organisasi lain baik yang sifatnya nasional maupun lokal. Organisasi keagamaan muncul dalam rangka mengakomodasi dan mewadahi terdapatnya keanekaragaman corak berpikir, kepentingan, orientasi, dan tujuan para penganut agama Islam.

Di salah satu wilayah Muslim minoritas penyelenggaraan pendidikan Islam sama halnya dengan yang diselenggarakan di wilayah mayoritas, yakni diselenggarakan secara formal dan non-formal. Pendidikan non-formal diselenggarakan oleh sejumlah organisasi keagamaan seperti NU (Nahdlatul Ulama), Muhammadiyah, Pemuda Peduli Mesjid (PPM), Ahlul Bait Indonesia (ABI), Studi Islam Assalam (SIAM), Wahdah Islamiyah Sulut (WS), Remaja Mesjid Nurul Huda, Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia, Syarikat Islam, dan Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Utara.

Ulama, baik sebagai *religious scholar* maupun *religious entrepreneur* berperan besar terhadap eksistensi pendidikan Islam di kawasan Muslim minoritas, baik pendidikan formal

maupun non-formal. Dalam konteks penelitian ini, pendidikan Islam juga tidak bisa dilepaskan dari perannya untuk menfasilitasi penerimaan terhadap nilai nilai kebangsaan, khususnya pada dimensi toleransi. Dengan kata lain, pendidikan Islam diarahkan untuk membawa nilai damai melalui berbagai langkah negosiasi yang dilakukan.

Dalam kasus Denpasar sebagaimana di teliti Suhadi (2019) upaya pembangunan identitas keIslaman Muslim melalui pendidikan dianggap berhasil. Di lingkup kota Denpasar yang tidak terlalu besar setidaknya 4 sekolah Dasar yang menjadi bagian baik secara struktural ataupun kultural dari Jaringan Sekolah Islam Terpadu yang diyakini berafiliasi ke gerakan Tarbiyah. Keberadaan empat sekolah ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari gairah Muslim untuk memiliki lembaga pendidikan sendiri. Dari penuturan salah satu pengelola jelas disampaikan bahwa tujuan didirikannya sekolah Islam menawarkan sistem moral berbeda sehingga bisa memberikan tuntutan moral tepat bagi anak anak dan remaja Muslim di Bali. Kekhawatiran akan degradasi moral dan kekacauan akhlak yang menjadi narasi dominan dikalangan pendidik dirasa lebih urgent dalam konteks Bali karena dominasi turisme. Meski sebagian guru menyadari bahwa jaringan SJIT kerap diasosiasikan dengan ajaran intoleransi dan anti Pancasila namun menurut mereka tuduhan itu tidak berdasar.

Kupang juga memiliki satu SDIT yang meski berjalan dengan baik, belum nampak memiliki pengaruh dominan dalam peta keislaman. Mantan kepala sekolah SDIT ini merupakan salah satu informan dalam penelitian ini daa menariknya masuk dalam kategori radikal karena ketidaksetujuannya dengan demokrasi dan Pancasila. Adalah madrasah Hidayatullah yang memerankan peran lebih besar menjadi identitas pendidikan Muslim, dan pengurusnya terlibat langsung sebagai pengurus MUI NTT maupun Kupang. Meski jaringan perguruan Hidayatullah kerap juga diasosiasikan ke gerakan Tarbiyah namun dalam kasus Kupang identitas itu tidak begitu nampak. Madrasah yang menjadi rumah bagi Muslim di NTT

bahkan mengkaryakan ustaz-ustaz muda dari Madura yang berbasis NU. Sama menariknya untuk mengamati universitas Muhammadiyah di Kupang yang kerap dijuluki Krismuha (Kristen Muhammadiyah) karena jumlah mahasiswanya yang seimbang antara Muslim dan non-Muslim, bahkan di beberapa fakultas didominasi oleh non Muslim. Meskipun demikian, institusi pendidikan di Kupang tetap memiliki peran sebagai pusat gerakan dan keberadaan Muslim, apalagi dalam kasus universitas Muhammadiyah, yang secara geografis terletak di daerah kantung Muslim.

Di Manado dan Ambon, ulama dalam dua kategori dan institusi pendidikan berperan sebagai fasilitator dan pembawa pesan damai, tidak saja dalam kaitannya dengan non-Muslim namun juga terkait radikalisme dan intoleransi dalam tubuh Islam sendiri. Manado sebagai salah satu kota tertoleran di Indonesia memiliki beberapa lembaga pendidikan yang menjalankan upaya deradikalisasi dengan serius. Kota ini memiliki empat pesantren besar yaitu: Pondok Pesantren Al-Khaerat, Pondok Pesantren Istiqomah, Pesantren Assalam Bailang, dan Pesantren Kombos. Pesantren kombos khususnya memiliki program deradikalisasi yang cukup terstruktur dengan pola dan strategi yang sangat jelas.

Pesantren Kombos merupakan nama lain dari Pondok Karya Pembangunan (PKP) yang didirikan secara resmi pada tanggal 21 juli 1977 pada era Suharto sebagai presiden. Pesantren ini terletak di Jalan Arie Lasut, Kombos Timur, Kecamatan Singkil, Manado, Sulawesi Utara yang mendapat persetujuan dari Gubernur Sulawesi Utara kala itu yakni Hein Victor Worang, seorang agama RI (Mukti Ali) kala itu. Di sinilah awal mula terjadinya negosiasi pusat-daerah dengan corak *mutual understanding-mutual interest* agar pesantren diberikan ruang di Manado untuk mentransmisikan pengetahuan agama dan memelihara tradisi Islam sekaligus memproduksi ulama. Di sisi lain bagi umat Kristen memberikan ruang lebih (legitimasi) agar tetap mengendalikan sistem politik lokal dengan identitas keminahasaan mereka.

Keberadaan pesantren Kombos dimobilisasi untuk kepentingan kaderisasi umat Islam di Manado maupun pendatang. Targetnya adalah agar para santri menjadi aset pembangunan bangsa yang bertakwa, cakap, dinamis, dan terampil sesuai cita-cita pembangunan nasional. Awalnya pesantren ini bernama formal Lembaga Pendidikan Islam. Diberi nama demikian untuk menunjukkan simbol Islam terhadap lembaga pendidikan Islam, mengingat di Manado mayoritas beragama non-Islam. Walau demikian, proses representasi lembaga pendidikan Kombos tidak melahirkan jurang dikotomi antaragama dan etnis di Manado apalagi sampai dimanfaatkan gerakan Islam trans-nasional untuk menyeragamkan pranata kehidupan publik yang majemuk. Hal ini terindikasikan bahwa selama 41 tahun pesantren Kombos masih tetap bertahan berkat watak lokalitasnya yang inklusif dan peran serta masyarakat Muslim serta pengaruh pemimpinnya yang kharismatik yakni K.H. Rizali M. Noor.

Genealogi pesantren Kombos pada awalnya bermuara pada suasana pendidikan Islam di Jawa sebagai 'ibukota' Pesantren di Indonesia karena pimpinannya merupakan alumni salah satu PTKIN tertua di Indonesia yakni IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Fakultas Tarbiyah. Namun di tengah perjalanan terjadi perbedaan arah terkait arena terdapat perbedaan sikap masing-masing institusi pesantren dalam memaknai dimensi nasionalisme dan religiusitas terkait sistem kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal inilah yang mendorong pimpinan Pesantren Kombos mengubah haluan dalam mengelola pesantren sebagai pendidikan Islam, dari bernuansa sistem pesantren di Jawa menjadi sistem pesantren yang disesuaikan dengan sistem kehidupan berbangsa dan bernegara.

Situasi Pesantren Kombos di Manado relatif stabil, tidak terjebak dalam aksi radikal dan terorisme global. Pesantren Kombos tampil ke ruang public melalui kyai dan santri sehingga tidak mengalami deprivasi relatif, disorientasi, dislokasi, dan negativisme terhadap masyarakat sekitar. Motifnya tiada lain adalah untuk menjalin spirit persatuan dan kesatuan. Persatuan

dalam konteks ini adalah melihat kekayaan kultural sebagai suatu realitas; dan kesatuan mengacu pada politik pemerintahan (Abdillah 2015).

Memahami dinamika pendidikan Islam di Pesantren Kombos dapat ditelusuri melalui sepak terjangnya dalam merespon gelombang Islamisme melalui tiga gerakan utama yakni: gerakan ideologi politik, gerakan demografis-akomodatif, dan gerakan programatik-asosiatif (Rusli 2016).

Gerakan Ideologi-Politik

Secara ideologi pesantren Kombos cenderung menganut paham '*torang samua basudra'* dan '*Si Tou Timou Tumou Tou*'. Ini tampak terutama saat peristiwa kerusuhan Poso pada tahun 2000. Atas peristiwa tersebut pimpinan pesantren Kombos (K.H. Rizali M. Noor) dengan sigap segera membangun komunikasi dengan berbagai elemen masyarakat dan pemerintah. Pesantren Kombos pada saat itu menjadi pusat dialog antara umat Islam dan Kristen di Manado. Komentar salah seorang alumni Pesantren Kombos menuturkan (Rahman Mantu, 2015):

> "Setiap kali ada konflik antar agama baik itu di daerah lain maupun di Manado, K.H. Rizali M Noor (selaku pimpinan Pesantren Kombos) selalu mengambil momentum. Beliau menginisiasi untuk mengajak tokoh dan masyarakat non-Muslim berdialog, dan dialog itu diselenggarakan di Pesantren."

Tindakan di atas menyiratkan bahwa dalam menyikapi arus Islamisme yang ingin menghantam keutuhan NKRI, ideologi yang digunakan pesantren Kombos bercorak *top down,* lalu nilai-nilai dalam ungkapan '*torang samua basudra'* (kita semua diciptakan Tuhan menjadi saudara) dan '*Si Tou Timou Tumou Tou*' (manusia hidup untuk memanusiakan manusia lain) diinternalisasi secara *bottom-up*. Ini berimplikasi pada adanya sinergitas antara K.H. Rizali M. Noor dengan para santri dan masyarakat Manado yang sangat majemuk dan rawan konflik yang mengatasnamakan ideologi keagamaan.

Peristiwa lainnya yang terjadi pada tahun 2010, saat K.H.

Rizali M. Noor mencalonkan diri sebagai calon wakil wali kota yang berpasangan dengan Louis Nangoy, S.H. (sebagai calon walikotanya) untuk periode 2010-2015, di mana masing-masing berangkat dari jalur independen. Tentu saja hal ini menimbulkan pro dan kontra. Kelompok kontra menganggap bahwa jika K.H. Rizali M. Noor terpilih, maka tatanan pendidikan pondok pesantren akan terbengkalai. Kelompok yang pro menganggap bahwa langkah K.H. Rizali M. Noor sudah tepat karena akan ada wakil Muslim yang membuat, menentukan, dan mengawal kebijakan-kebijakan pendidikan Islam dengan semangat toleran, moderat, inklusif, dan memberdayakan pluralitas. Fenomena ini menunjukkan kesadaran K.H. Rizali M. Noor sebagai pimpinan Pesantren Kombos untuk membangun tatanan jalur pendidikan Islam melalui jalur politik lokal di Manado. Gerakan ideologis-politis yang telah dilakukan pimpinan Pesantren Kombos ini menunjukkan bahwa jalur politik merupakan alat untuk menyukseskan penyelenggaraan pendidikan di Manado terutama pendidikan Islam.

Gerakan Demografis-akomodatif

Hal ini dilakukan Pesantren Kombos dengan mempelajari dinamika kependudukan seperti ukuran, kriteria, dan distribusi penduduk, serta menganalisis perubahan jumlah penduduk sebagai efek transmigrasi. Ini dilakukan untuk mengontrol peserta didik (santri) yang akan masuk ke lembaga pendidikan Islam (pesantren) tersebut. Berdasar hasil identifikasi ini pesantren Kombos melakukan seleksi cukup ketat dalam rangka memfilter tidak tersebarnya ideologi-ideologi Islam garis keras secara struktural, sistematis, dan massif. Pesantren Kombos hanya menerima santri laki-laki. Salah satu pertimbangannya adalah bahwa banyak dari pelaku tindakan radikalisme maupun terorisme adalah laki-laki.

Meski melakukan seleksi cukup ketat terhadap calon-calon santrinya, Pesantren Kombos juga mengakomodasi masyarakat lokal dan pendatang yang ingin masuk ke pesantren tersebut. Dalam konteks ini pesantren Kombos mengedepankan pola

hubungan sosial *horizontal-oriented*, yakni pola hubungan yang mengedepankan keharmonisan dengan sesama sebagai hal yang sangat penting dan berharga dalam hidup (Departemen Kebudayaan dan Pariwisata 2005). Kriesberg (dalam Tri Ratnawati 2015) memperkuat hal ini dengan menyatakan bahwa semakin tinggi tingkat interaksi dan saling ketergantungan antar sesama pihak yang berkonflik, semakin kecil peluang munculnya konflik baru di masyarakat.

Gerakan Program-Asosiatif

Pesantren Kombos dalam hal ini melakukan konsolidasi dengan berbagai pihak yang mempunyai pengaruh kuat untuk memobilisasi massa, seperti dengan Kodim, Gubernur, lembaga-lembaga pendidikan formal (sekolah), polisi, tentara, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan media massa. Konsolidasi dengan Kodim 1309/Manado misalnya dilakukan dalam kegiatan sosialisasi radikalisme dan terorisme. Tidak cukup dengan Kodim, agar kegiatan ini betul-betul tersosialisasi ke seluruh lini, maka dilibatkan juga sekolah-sekolah. Dalam hal ini sosialisasi anti radikalisme dan terorisme dilakukan melalui kurikulum-kurikulum pendidikan, pengadaan training-training, dan kaderisasi. Demikian juga pengadaan seminar dan dialog tentang anti toleransi dengan menjadikan Gubernur Manado sebagai narasumber dan Gubernur menyampaikan bahwa media massa punya andil besar dalam mencegah anti toleransi. Selain itu Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme (FKPT) Sulawesi Utara diajak untuk bersinergi dengan pemerintah daerah (Almunauwar 2016).

Selain Pesantren, organisasi Islam tentu saja juga memiliki peran yang sangat signifikan dalam memberikan pendidikan kepada Muslim di wilayah minoritas. NU di Manado, misalnya, memiliki peran yang cukup urgen dan signifikan karena program-program kegiatan yang dilakukan NU selaras dengan program pemerintah yaitu menjaga keharmonisan hubungan antar umat beragama (Dondokambey 2018). Keharmonisan terealisasi sebagai hasil dari adanya pemahaman yang baik dari

masyarakat tentang pentingnya hidup dalam kebhinekaan di Sulawesi Utara. Salah satu yang dilakukan organisasi ini ialah jika umat agama lain menyelenggarakan kegiatan perayaan agama, Banom NU ikut ambil bagian dalam menjaga. Demikian pula sebaliknya, jika Muslim melakukan sebuah kegiatan, umat non-Muslim melakukan tindakan sebagaimana yang dilakukan oleh umat Islam (Mukafi 2017). Demikian juga Muhammadiyah. Setelah mengalami beberapa fase perkembangan, awal tahun 2000-an dan berlanjut hingga saat ini, peran organisasi ini di Manado terfokus pada upaya memediasi ketegangan yang berpotensi muncul disebabkan gesekan sosial, ekonomi, dan politik (Sandiah 2018).

Dari panggung anak muda, Pemuda Peduli Masjid mewakili gerak pemuda Muslim di Manado yang aktif dalam memakmurkan masjid dan juga mengemban tanggung jawab penyebaran Islam dan peneguhan rasa kebangsaan. Slogan mereka adalah cinta agama dan juga cinta NKRI. Mereka percaya bahwa mencintai agama sama halnya dengan mencintai negeri, dan karenanya membela Islam berarti harus memakmurkan masyarakat Indonesia (Boalemo 2017). Kedua tanggung jawab ini dimanifestasikan melalui kegiatan yang dilakukan oleh Pemuda Peduli Masjid seperti Program Pelatihan Pemuda Pelopor. Penyelenggaraan kegiatan tersebut merupakani upaya menjaga dan menjadikan aktivitas masjid bebas dari aktivitas penyebaran fitnah, kebencian, dan paham yang anti Pancasila atau intoleran (Setiawan 2017).

Beralih ke Ambon, kota ini bisa menjadi contoh dari upaya pemuka agama yang memainkan peranan penting dalam gerakan damai sampai kota ini menjadi kisah sukses dialog Muslim–Kristen di Indonesia dan menempati peringkat ke 5 sebagai kota paling toleran di Indonesia. Abidin Wakano dari komunitas Muslim dan pendeta Jacky Manuputty dari Krsiten adalah dua tokoh sentral yang menginisiasi dialog antar iman dan membuat gerakan provokator damai. Gerakan ini sudah menjadi gabungan dari berbagai organisasi lintas iman di kota Ambon dan kemudian dalam skala lebih besar menjadi

gerakan luas yang berbasis komunitas. Gerakan ini telah berhasil membangun kesadaran kolektif masyarakat untuk menciptakan perdamaian Muslim-Kristen yang terkoyak pada konflik berdarah 1999–2002 yang mengambil nyawa ribuan warga Ambon.

Kesimpulan

Sebagaimana dipaparkan di atas, penerimaan ulama di daerah Muslim minoritas terhadap konsep negara-bangsa beserta dimensinya cukup tinggi, bahkan lebih tinggi dibandingkan dengan ulama di wilayah mayoritas Muslim. Penerimaan ini bisa dijelaskan sebagai strategi *survival*, upaya memastikan bahwa keberadaan Muslim bisa diterima oleh kelompok dominan. Penerimaan itu bertujuan memberikan makna bahwa Muslim adalah warga negara dan warga lokal yang baik: mengakui Pancasila, mengakui otoritas pemimpin meski itu non-Muslim, serta menerima perbedaan dan menjaga toleransi.

Pendidikan yang diselenggarakan oleh organisasi Islam di wilayah–wilayah ini juga tampaknya diarahkan untuk membawa misi penerimaan dan survivalitas di atas, khususnya memfasilitasi relasi Muslim sebagai minoritas dengan kelompok dominan. Upaya tersebut dilakukan dengan negosiasi dan juga modifikasi yang dilakukan dalam aktivitas pendidikan Islamnya. Fenomena Krismuha (Kristen Muhammadiyah) di Kupang merupakan gambaran nyata dari negosiasi dan modifikasi tersebut. Kondisi-kondisi di atas menunjukan bahwa ulama sanggup beradaptasi dengan konteks local untuk menjadi pengawal kebangsaan.

Daftar Pustaka

Abdillah, Masykuri. 1999. *Demokrasi di Persimpangan: Makna Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Amin. Ali. 2017. "Revitalisasi Agama di SULUT (Kasus Studi Kelompok Aliran Syi'ah di Manado)." Jurnal *Potret: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* 21 (2): 14-28.

Ardhana, I. Ketut. 2005. *Penataan Nusa Tenggara Pada Masa Kolonial 1915- 1950*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Azra, Azyumardi. 2006. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung: Mizan Pustaka.

Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Timur. 2017.

Boelaars, Huub J. W. M. (Dr. Huub J. W. M. Boelaars, OFM Cap.) 2005 [1991]. *Indonesianisasi, Dari Gereja Katolik Di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia* [*Indonesianisasi, Het Omvormingsproces Van De Katholieke Kerk In Indonesië Tot De Indonesische Katholieke Kerk*]. Yogyakarta: Kanisius.

Chaplin, Chris. 2018. "Salafi Islamic Piety as Civic activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia." *Citizenship Studies*. 22 (2): 35-48.

Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Direktorat Jenderal Nilai-Budaya, Seni dan Film. 2005. *Nilai Kepercayaan Masyarakat Tentang Ruang Tempat Tinggal Di Kota Manado*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Direktorat Jenderal Nilai-Budaya, Seni Dan Film.

Elliott, S. (ed.). 2016. "Indonesian Religions." *PHILTAR*. Diakses Tanggal 02-03-2019.

Fox, James. J. 1981. "Sailing to Kupang." *Hemisphere*, 25 (6): 374-377.

Goh, Robbie B. H. 2005. *Christianity in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Gross, L. Max. 2016. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington, D.C.: National Defense Intelligence College.

Hasan, Noorhaidi dan Anas Aijudin. 2019. "Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Hasil Ketetapan Musyawarah Nasional XI. 2009. *Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia*. Jakarta 22-24.

Heuken, Adolf. 2008. "Christianity in Pre-Colonial Indonesia." Dalam *A History of Christianity in Indonesia,* diedit oleh Jan Aritonang and Karel Steenbrink, 3-7. Leiden/Boston: Brill.

Hosen, Nadirsyah. 2005. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate". *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (3): 419-40.

Intan, Benyamin Fleming 2006. *"Public Religion" And the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*. New York: Peter Lang.

Ismail, Sirajuddin. 2008. "Peran Para Sultan dalam penyebaran Islam di Gorontalo." *Al-Qalam*. 11-14: 85-99.

Kementerian Agama RI. 2016. Peraturan Menteri Agama Nomor 42 Tahun 2016.

Latipah, Eva. 2019. "Keulamaan dan Sikap Kewargaan pada Masyarakat Minoritas Muslim di Kota Manado." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan*: *Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Maksuni, Nurun. 2007. *Pesantren dalam Wajah Islam Indonesia*. Nusyria Net.

Mantu, Rahman. 2015. "Pesantren PKP Kombos: Studi Sosiologis terhadap Aktivitas Pesantren di Tengah Masyarakat Mayoritas Kristen Kota Manado." dalam *Pesantren dan Reproduksi Ulama*, diedit oleh Muhammad Murtadlo. Jakarta: Pusat Cendekia Muda.

Marshall, Paul. 2018. "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia." *The Review of Faith & International Affairs* 16 (1), 85-96.

Maslow, Abraham. 1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper.

Noor, Nina Mariani 2019. "Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Quintan Wiktorowicz (ed.). 2012. *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*. Yogyakarta: Gading Publisher.

Rasyid, Lisa Aisyah. 2016. "Relasi Al-Khairaat-NU di Manado Tahun 1960-1998 (Studi Historis-Sosiologis." *Tesis Master*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Ro'fah. 2019**. "**Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Rusli, Almunauwar Bin. 2016. "Gerakan pesantren Kombos di Manado dalam Merespons Arus Postnasionalisme." Paper dipresentasikan dalam *International Seminar: Contribution of Islamic Higher Education for Global Peace*. Semarang, Indonesia, 21-23 November 2016.

Salma. 2017. "Metode dan Pengaplikasian Dakwah Islam di Lembaga Studi Islam Assalam Manado (SIAM) Provinsi

Sulawesi Utara." *Journal of Islam and Plurality (Aqlam)* 2 (2): 67-82.

Seo, Myengkyo. 2013. *State Management of Religion in Indonesia*. London/New York: Routledge.

Shah, Dian A. H. 2017. *Constitutions, Religion and Politics in Asia: Indonesia, Malaysia and Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sopian, Indra. 2015. Perkembangan BKPRMI (Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia) di Kota Bandung Tahun 1995-2011. *Skripsi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.

Suhadi. 2019. "Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Suleman, Franky. 2017. "Keberagaman Budaya dan Agama di Kota Manado." *Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 1 (1).

Taufieq, Rosita dan Rukmina Gonibala. 2006. *Geliat Dakwah di Bumi NYiur Melambai: Kajian Sosiologis dan Kiat-Kiat Mnajemen Pembinaan Majelis Taklim*. Depok: Berkah.

Tempo 7 Mei 2018, Cetak Biru.

Ustman, Ismail. 2017. Sarekat Islam (SI): Gerakan Pembaruan Politik Islam. *Jurnal Potret*.

Wahidin, Ade. 2014. "Konsep Ulama Menurut Al-Quran (Studi Analitis Atas Surat Fathir Ayat 28)." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1 (1).

Wekke, Ismail Suardi & Ambo Tang. 2016. "Kultur Pendidikan Islam Di Minoritas Muslim Inggris." *Thaqafiyyat* 17 (1): 70-83.

Sumber Internet

http://www.nu.or.id/post/read/83918/dua-tanggung-jawab-pemuda-masjid-indonesia. Diakses tanggal 13 Februari 2019.

http://www.sulutprov.go.id/contents/lowongan/DATABASE%202016.pdf, diakses tanggal 8 Februari 2019.

http://manado.tribunnews.com/2019/01/29/bkprmi-gelar-diskusi-dr-taufiq-pasiak-dan-pendeta-arther-wuwung-jadi-pembicara. Diakses tanggal 14 Februari 2019.

https://manadokota.bps.go.id/statictable/2015/04/23/34/jumlah,penduduk-menurut-kecamatan-dan-agama-yang-dianut-di-kota-manado-2010.html, diakses tanggal 8 Februari 2019.

https://Muslimobsession.com/pw-parmusi-sulut-akan-kirim-100-dai-pada-jambore-nasional-dai/, diakses tanggal 15 Februari 2019.

http://jejakislam.net/155/. Diakses tanggal 11 Februari 2019.

http://manado.tribunnews.com/2016/06/11/sejarah-masjid-tertua-di-manado-tempat-pertama-syiar-islam-di-tanah-minahasa, diakses tanggal 8 Februari 2019.

https://beritamanado.com/mui-gelar-dialog-nasional-tokoh-lintas-agama-dan-deklarasi-Pemilu-damai/, diakses tanggal 14 Februari 2019.

http://www.nu.orid/post/reead/83137/manadi-kota-plural-penuh-kedamaian. Diakses tanggal 11 Februari 2019.

https://parmusi.wordpress.com/2015/01/29/sejarah-persaudaraan-Muslimin-indonesia-parmusi/. Diakses tanggal 16 Februari 2019.

http://manado.tribunnews.com/2018/01/29/bkprmi-bolsel-ikutpelatihan-provost-brigade-di-jakarta. Diakses tanggal 14 Februari 2019.

https://Parmusi.or.id/desa-madani. Diakses tanggal 15 Februari 2019.

https://wahdah.or.id/penataran-seputar-ramadhan-wahdah-manado/.Diakses tanggal 15 Februari 2019.

https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/.Diakses tanggal 14 Februari 2019.

https://www.facebook.com/dpdwahdahmanado/. Diakses tanggal 14 Februari 2019.

Https://Www.Iccb.Org/Iccb/Wp-Content/Pdfs/Adulted/Healthcare_Curriculum/Curriculum&Resources/Context_Social_Studies/F.%20HC%20Context%20Social%20Studies%20Resource%20File/Maslow%27s%20Heirarchy%20of%20Needs.Pdf

https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/18/04/24/p7o9s4282-sejarah-baru-bkprmi-part1. Diakses tanggal 14 Februari 2019.

https://media.neliti.com/media/publications/83059-ID-sejarah-kampung-islam-di-kecamatan-tumin.pdf. Diakses tanggal 8 Februari 2019.

http://www.nu.or.id/post/read/83905/remaja-masjid-di-manado-siap-jadi-pelopor-benteng-kedaulatan-dan-pemakmuran-nkri. Diakses tanggal 11 Februari 2019.

---- 9 ----

MEMANDANG NEGARA-BANGSA DARI PINGGIR

Ahmad Rafiq & Roma Ulinnuha

Tujuan utama bab ini adalah melihat bagaimana unsur lokal di sejumlah kota di Indonesia mewarnai cara pandang ulama setempat terhadap negara-bangsa, baik sebagai konsep maupun praktik di Indonesia. Lokalitas ulama dalam konteks ini dilihat sebagai pinggir (*edge* atau *periphery*; Bulliet 1995) yang menempatkan dirinya di hadapan konsep politik negara-bangsa dan praktik politik di Indonesia. Konsep pinggir dalam tulisan ini tidak bermakna terbelakang (*backwardness*) atau kelas dua (*secondary*); justru ia menandai negosiasi ruang abstrak antara kepentingan-kepentingan dan identitas lokal, dan pusat (*center*) yang diimajinasikan sebagai kekuatan (*power*) yang membangun narasi utama dan praktik politik dalam negara-bangsa. Negosiasi tersebut menempatkan kekhasan dan sejarah lokal di pinggir sebagai unsur pembentuk kepentingan dan identitas yang membangun cara pandang lokal untuk berhubungan dengan pusat. Dalam berhubungan dengan pusat, pinggir lazim menggunakan penanda pusat dengan muatan kepentingan pinggir (Bulliet 1994; Appadurai 1996).

Negosiasi yang dimaksud di atas melahirkan ragam sikap ulama lokal terhadap konsep negara-bangsa di Indonesia. Tulisan ini mengurai ragam sikap tesebut dalam dua sub topik utama, lokalitas dan reservasi. Yang dimaksud dengan

lokalitas adalah sikap ulama terhadap konsep negara-bangsa yang berkelindan dengan pelbagai pertimbangan yang berporos pada pijakan sosial, budaya, dan sejarah masyarakat lokal. Pengejawantahan sikap ulama tersebut dapat berwujud penerimaan dengan persyaratan, di samping tentu saja terdapat resistensi atau bahkan penolakan sebagai bentuk reservasi. Reservasi dalam riset ini merupakan penerimaan yang tidak utuh terhadap negara-bangsa baik karena adanya jarak dalam pemahaman konseptual maupun penerimaan terhadap praktik politik yang berlangsung. Jarak tersebut dipengaruhi oleh relasi pinggir dan pusat di atas. Sekalipun demikian, lokalitas dan reservasi di pinggir justru menyediakan ruang pemahaman yang dinamis terhadap sikap menerima atau menolak negara-bangsa. Argumen lain tulisan ini adalah bahwa bentuk moderasi ulama berupa sikap keberterimaan pada aspek nilai inklusif, toleran dan demokratis yang disepakati oleh warga negara dalam konteks negara-bangsa itu makin kuat dan bermakna ketika unsur lokalitas dapat menopang pertimbangan sikap ulama—berupa adat, politik kebudayaan maupun politik identitas lokal.

Dinamika unsur lokalitas yang khas di kota-kota target riset yang diamati dapat memengaruhi sikap keberterimaan ulama pada konsep negara-bangsa, seperti nilai kesetaraan, hak asasi manusia dan persoalan kontemporer lainnya. Pada tulisan ini nantinya akan dibedakan antara konteks kota di mana Muslim sebagai minoritas, seperti Denpasar, Manado dan Kupang, dan konteks di mana Muslim sebagai mayoritas, seperti Aceh, Padang, dan Banjarmasin. Dalam varian konteks lokal tersebut, sikap ulama dapat saja tidak dengan total menerima atau cenderung bersifat reservatif maupun negosiatif. Riset ini antara lain menunjukkan bahwa sikap toleransi kepada kelompok agama yang berbeda merupakan salah satu faktor yang memengaruhi secara dominan varian sikap tersebut dan perlu mendapat perhatian serius dari otoritas lokal baik pemerintahan maupun lembaga keagamaan. Dalam hubungan pinggir dan pusat, otoritas lokal sangat menentukan penyampaian (distribusi) nilai kepada masyarakat dalam rangka reproduksi konteks

sosial-budaya (Bourdieu 2000), utamanya penanaman nilai pendidikan secara luas dalam institusi pendidikan, komunitas masyarakat adat lokal, kekerabatan dan keluarga.

Tulisan ini pertama-tama, memaparkan unsur lokalitas dalam pelbagai bentuk budaya berupa adat, kebiasaan, kearifan dan konvensi[34] yang diyakini sebagai sumber rujukan, baik oleh otoritas maupun masyarakat. Lokalitas tersebut dikaitkan dengan konteks riset sikap ulama negara-bangsa, termasuk di dalamnya nilai-nilai demokrasi, kesetaraan, inklusivitas, moderasi, bentuk negara maupun persoalan kontemporer seperti kepemimpinan perempuan, imunisasi, golongan minoritas beragama dan politik lokal. Pada bagian *kedua*, tulisan ini mendedah kecenderungan ulama dan sikapnya pada konsep turunan negara-bangsa untuk menguraikan bentuk-bentuk reservasi serta tipologinya.

Lokalitas sebagai Faktor Reservatif

Sebelum pemaparan bentuk-bentuk lokalitas, pembacaan unsur lokal dan relevansinya diperlukan untuk orientasi riset ulama ini. Lokalitas dalam bab ini dipahami sebagai sesuatu yang tidak statis melainkan selalu dalam proses produksi dan reproduksi yang melibatkan relasi kuasa. Reservasi ulama terhadap negara-bangsa dalam konteks lokal berarti bagaimana ulama merespon gagasan negara-bangsa secara berbeda dengan narasi "resmi" negara karena berbedanya pengalaman lokalitas yang mereka miliki. Perbedaan ini memengaruhi pandangan mereka terhadap bangunan kebangsaan (*state-building*).

Selain itu, politik budaya dan etnisitas merupakan dua hal yang sering melatari politik identitas di ranah lokal. Politik identitas cukup mewarnai respon ulama terhadap berbagai persoalan keindonesiaan. Ulama Denpasar, misalnya, di tengah penguatan Ajeg Bali yang merupakan politik identitas Hindu Bali, cukup tinggi dalam penerimaan dimensi pro-

34 Konvensi merupakan *shared world* berupa kebiasaan sosial tidak tertulis yang berfungsi sebagai peredam individualitas, memupuk kesadaran serta solidaritas sosial. Lebih lanjut lihat (Asad 2018, 103).

sistem dan anti-kekerasan. Namun, keberterimaan mereka terhadap dimensi toleransi dan kewargaan tergolong rendah. Penguatan identitas Hindu Bali dapat dilihat, misalnya, dari formalisasi atribut pakaian sebagaimana dalam ritual Hindu yang dikuatkan dengan Peraturan Gubernur (Pergub) Nomor 79 Tahun 2018 mengenai "Hari Penggunaan Busana Adat Bali". Dimensi lokalitas berupa penerapan adat dalam ruang publik Denpasar mengisyaratkan kesediaan pengelolaan perbedaan dan toleransi dalam bingkai keindonesiaan. Dalam Pergub tersebut, seperti Laporan riset Convey kota Denpasar, pada hari Kamis dan hari-hari tertentu (Purnama, Tilem, dan hari jadi provinsi Bali) semua pegawai di lingkungan lembaga pemerintahan, guru, tenaga kependidikan dan peserta didik diwajibkan menggunakan busana adat Bali. Di antara tujuan kebijakan busana adat Bali adalah untuk "mengenali nilai-nilai estetika, etika, moral, dan spiritual yang terkandung dalam budaya Bali" (Pasal 3 c). Di peraturan tersebut juga disebutkan ketentuan mengenai unsur-unsur identitas busana adat Bali baik untuk laki-laki maupun perempuan: laki-laki menggunakan tutup kepala "destar *(udeng)*" dan perempuan menampakkan rambut dengan "tata rambut rapi" (Pasal 4). Dalam praktik sosial di Denpasar tersebut, Suhadi menegaskan bahwa toleransi umat Islam untuk menggunakan pakaian adat (Hindu) Bali merupakan bagian dari strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas Ajeg Bali. Umat Islam tidak menolaknya tetapi berusaha melakukan negosiasi. Bentuk negosiasi tersebut berupa penerimaan terhadap kebijakan busana adat Bali, sambil tetap mempersoalkan bentuknya (Suhadi 2019).

Konteks kasus politik kebudayaan di Denpasar menjelaskan pertemuan antara yang dianggap serupa dengan praktik agama, seperti pakaian adat agama dan ruang-ruang publik di mana antar pemeluk agama berbeda bertemu, dengan derajat keseriusan pengelolaan agama di ranah publik. Keluasan kesadaran menjadi Indonesia, berhadap-hadapan dengan politik budaya yang kemudian direspon dalam pelbagai bentuk

negosiasi di tingkat praksis. Dimensi lokalitas bisa saja menjadi sumber konflik dan ketidakberterimaan dalam masyarakat multikultural, bermula dari pandangan terhadap entitas lain sebagai yang *liyan*. Namun tentu saja, tantangan diskriminatif akibat penerapan lokalitas yang serupa agama tersebut, tidak akan bergulir menjadi persoalan disintegasi yang lebih serius, jika dipahami serta kemudian dikelola dalam narasi kebangsaan. Diperlukan "bahasa" lokalitas yang reservatif dan damai demi mengatasi egoisme suku-agama untuk nalar keindonesiaan. Agama agaknya perlu ditundukkan, meminjam konsep Abdurrahman Wahid, pada kepentingan bersama seluruh bangsa melalui transformasi dengan cara merumuskan kembali pandangan mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan di muka undang-undang serta solidaritas hakiki antar sesama warga negara (Wahid 2004, 333). Peran pemuka agama, termasuk ulama di Denpasar, merupakan elemen vital dalam upaya menjalin integrasi sosial.

Setelah paparan resistensi dalam konteks politik kebudayaan Ajeg Bali, pemaparan konteks unsur lokalitas selanjutnya difokuskan ke kota seribu gereja di Sulawesi Utara, yaitu Manado. Fragmen dialektis minoritas Muslim di Manado mengetengahkan aspek lokalitas berupa adagium *Torang Samua Basudara* (kita semua bersaudara; Latipah 2019). Sejumlah peristiwa yang muncul memang mengganggu konstruk negara-bangsa, seperti pelarangan pelaksanaan ibadah warga Muslim pada tahun 2015 oleh otoritas setempat. Namun, sikap-sikap yang mengedepankan keindonesiaan lebih ditekankan oleh semua pihak. Adagium ikatan kesetaraan persaudaraan, seperti ingin disimbolisasikan dalam *Torang Samua Basudara*, sudah barang tentu tidak semudah membalikkan telapak tangan.

Terdapat dua kata kunci sebagai tindak lanjut dari dimensi lokalitas di Manado, yaitu kerukunan dan perdamaian. Kedua aspek moderasi ini dapat diamati secara historis, dari cara-cara dakwah Islam berawal, khususnya di antara penduduk kampung Jawa-Tondano ke pelbagai wilayah di seputar

kota Manado. Keberhasilan strategi para ulama awal di situ menandakan adaptasi lokalitas dapat berlangsung, tentu dengan beberapa catatan tantangan. Pada gilirannya, penyebaran ulama generasi awal tersebut menurunkan bentuk-bentuk inklusivitas paradigma beragama melalui pelbagai lembaga keagamaan seperti pesantren dan pelatihan mengaji Alquran. Mereka, menurut Latipah (2019) adalah para murid dan keturunan Kyai Modjo, Kyai Rifai serta Besari Maspekeh. Praktik penunjang lokalitas dalam kegiatan keagamaan adalah pilihan topik dengan sikap tenggang rasa dengan menimbang pluralitas masyarakat Manado berlatar suku, agama dan budaya. Nilai toleransi lainnya berupa kerjasama dalam penyelenggaraan kegiatan keagamaan seperti Maulid Nabi, Isra' Mi'raj dan 1 Muharram yang melibatkan pihak non-Muslim. Ucapan selamat merayakan festival keagamaan seperti Natal dan Idul Fitri juga telah dilaksanakan oleh sebagian kaum muda dan lembaga keagamaan. Di tengah tantangan titik pisah antar sesama warga negara, beberapa kegiatan yang telah dilakukan itu dapat menopang adagium *Torang Samua Basudara*.

Adapun unsur lokalitas di kota Kupang, Nusa Tenggara Timur, selanjutnya dikait-kelindankan dengan sikap minoritas Muslim pada toleransi dan nilai-nilai kebangsaan-keindonesiaan. Ro'fah (2019) mencatat bahwa topangan toleransi sangat dibutuhkan oleh masyarakat multikultural di Kupang. Salah satunya adalah dalam wujud praktik budaya untuk membangun rumah peribadatan serta perayaan keagamaan. Sementara pemeluk agama merayakan hari raya keagamaan dengan pelaksanaan ritual agama, umat agama lainnya berupaya untuk menjaga situasi kondusif sehingga peribadatan dapat berlangsung dengan khidmat. Bentuk lainnya adalah kesadaran dan kesepakatan sejak lama dalam penyediaan kuliner halal bagi Muslim di acara-acara kemasyarakatan. Pergeseran pandangan dari yang eksklusif menjadi inklusif adalah penanda penting dalam konteks sosial-budaya ini (Masuzawa 1998, 78). Dua prinsip kesalingtahuan dan penghormatan menjadi modal sosial yang mengemuka di tingkat lokal.

Praktik sosial lainnya berupa pernikahan antar pemeluk agama yang berbeda, misalnya antara Muslim dan penganut Kristen maupun Katolik. Tulisan ini tidak membahas lebih jauh hukum atas pernikahan tersebut serta respon dari kedua belah pihak yang tentu perlu diskusi tersendiri, namun budaya pernikahan antar agama ini, adalah salah satu titik temu di mana masyarakat Kupang dapat saling sapa dalam bentuk dekat melalui interaksi berkeluarga dan bermasyarakat. Praktik toleransi berupa kekerabatan adalah sebagai penanda lokalitas penting di Kupang yang pada akhirnya memupuk kesepahaman dalam bingkai toleransi kultural (Ro'fah 2019).

Dalam kungkungan pluralitas, pemaknaan keislaman dalam bentuk Islamisme yang menguat cukup terkait dengan politik lokal dan politik identitas yang menyebar. Topangan dimensi budaya yang telah sejak lama dijaga untuk integrasi sosial masyarakat Kupang berpotensi tergerus dan terancam, termasuk relasi kekerabatan pluralistik yang dapat saja retak. Persoalan identitas yang unik dan berbeda menjadi penting, seperti disampaikan Charles Taylor, ketika negara mulai mengadopsi transformasi bentuk sistem berbasis status menjadi sistem berbentuk kesejajaran sebagai sesama warga negara (Tayob 2009, 75). Kepentingan politik lokal di sisi lain, dapat memecah perdamaian dan kerukunan apabila setiap elemen masyarakat dan negara tidak berhati-hati dalam mengamati isu yang berkembang beserta aktor yang bermain dengan meminjam sentimen politik identitas suku dan agama.

Kasus lokalitas berlatar belakang minoritas Muslim, seperti di Denpasar, Manado dan Kupang, menggugah kesadaran atas penggunaan hegemoni keagamaan oleh otoritas tertentu yang dekat dengan latar politisasi agama. Selain isu lokal seperti penetrasi adat-agama dan dikotomi ruang privat-publik, isu nasional seperti gerakan 212 serta pilihan kepala daerah hingga presiden, yang dipaparkan melalui kegiatan keagamaan via media, memengaruhi kerekatan simpul berbangsa-bernegara. Sikap penghormatan, toleransi dan kesetaraan menjadi tidak bermakna lagi, ketika prinsip kepentingan menguat serta

mengedepankan pembelaan komunitas agama dan etnis sebagai dasar berpikir dan bertindak. Situasi mengaburkan urgensi agama dalam memainkan peran dalam menerima perbedaan dan prinsip penghormatan (Machasin 2009).

Gejala disintegrasi tentu dapat mengoyak bangunan keindonesiaan. Struktur bangunan keindonesiaan tersebut disusun dengan susah payah dari kekerabatan dan penghormatan antar sesama warga negara di atas latar belakang, kepentingan dan perebutan otoritas kelompok agama dan etnis tertentu. Apabila praktik sosial kekerabatan dan persaudaraan sebagai bentuk lokalitas yang kental berhasil dijalankan, bangunan keindonesiaan dapat terus terjaga kelangsungannya. Sebaliknya, apabila diacuhkan dan disebut sebagai normalisasi, sesuatu yang biasa saja terjadi, ketenangan dan ketenteraman kerukunan antar sesama warga negara dalam nalar kewargaan dapat tereduksi. Kesediaan untuk beranjak dari kepentingan privat dengan pengorbanan demi terwujudnya tata publik yang seimbang, seperti ditengarai oleh Genevieve Zubrzycki (2010), patut dipertimbangkan. Pada tahapan dan kasus tertentu, sikap ulama cenderung resisten, dengan penerimaan yang reservatif dan negosiatif. Hal ini dapat dilihat pada kecenderungan sikap sebagian ulama yang dikategorikan eksklusif dan rejeksionis di Denpasar, Manado dan Kupang (Suhadi, 2019; Latipah, 2019, Ro'fah, 2019). Dinamika sikap ulama dengan latar belakang Muslim sebagai minoritas, seperti di Denpasar, Manado dan Kupang, menunjukkan sikap toleransi yang masih terus dicoba-bangunkan untuk konstruk keindonesiaan.

Lokalitas di Kota-kota Mayoritas Muslim

Unsur lokalitas yang menonjol di Ambon dan Surakarta pada umumnya berbasis komunitas. Kegiatan budaya yang dilaksanakan kaum muda menjadi penanda penting di Ambon, sementara pesantren berperan sebagai jejaring ulama moderat. Kaum muda Ambon meretas jalan toleransi dengan pijakan kegiatan seni budaya dan kegiatan lainnya yang didukung oleh pihak pemuka agama, seperti Gerakan Provokator Damai,

Jurnalis Lintas Iman, Gerakan Perempuan Peduli, Hiphop Lintas Iman, Blogger Lintas Iman, Ambon Bergerak, Sanggar Tari Lintas Iman, Photographer Lintas Iman, serta belasan kelompok anak muda lainnya yang bergerak karena hobi (Noor 2019). Sementara komunitas di Surakarta berlatar lintas profesi, seperti Pesantren Assalam, Pesantren Al Islam, Pesantren Takmirul Islam, yayasan pendidikan Al Firdaus, lembaga pendidikan Al-Azhar, Yayasan pendidikan Nur Hidayah, Yayasan Darul Hidayah dan masih banyak lagi lembaga yang pada umumnya memiliki pandangan keagamaan moderat. Mereka pada umumnya berafiliasi pada Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, MUI, LDII dan lainnya. Mereka memiliki komunikasi yang baik dengan negara, juga jaringan ideologi yang kuat pula (Hasan 2019). Tantangan di kedua kota tersebut berkisar pada bagaimana mempertahankan relasi kerukunan antar umat beragama, utamanya relasi Islam dan Kristen. Dalam konteks ini, kontribusi ulama sebagai bagian pemuka agama menjadi bagian penting.

Paparan relasi antar agama di Ambon dan Surakarta, khususnya Islam dan Kristen, terlihat pula dalam nilai simbolisme harmonis di kota Palangka Raya. Mesjid dan gereja dibangun berdampingan seperti gereja Kalimantan Evangelis Nasaret yang berdampingan dengan masjid Al-Azhar di Jalan Galaksi serta gereja Kalimantan Evangelis Efrata yang berdempetan dengan Mesjid Nurul Iman di Jalan Sangga Buana (Kailani 2019). Kedekatan lokasi antara tempat ibadah Islam dan Kristen merupakan representasi berharga di tengah menguatnya politik etnisitas. Dalam tataran ini, agama dapat berperan sebagai pelekat perbedaan (Bustaman-Ahmad 2002). Selain simbolis, aspek lain yang dapat diamati memunculkan praktik pengaturan pelaksanaan perayaan keagamaan sehingga semua dapat berjalan lancar dan kondusif, seperti pada tahun 2015 libur perayaan Natal dan Maulid Nabi Muhammad terjadi berurutan pada tanggal 23 dan 24 Desember, yaitu pada hari Kamis dan Jum'at.

Selain Ambon, Surakarta dan Palangka Raya, unsur lokalitas selanjutnya tampak dalam dinamika di kota Padang dan Aceh. Keduanya mempunyai akar keislaman yang kuat. Peran tokoh adat serta sinerginya dengan ulama menjadi ciri khas lanskap sosial keagamaan. Dalam masyarakat Muslim Minang, misalnya, peran Mamak cukup sentral sebagai pemegang otoritas kontrol nilai adat-agama; menjadi Minang adalah menjadi Muslim dan memengaruhi sikap toleransi dan nir-kekerasan masyarakat (Ulinnuha 2019). Adapun budaya lisan dan nilai kepesantrenan dapat dipandang sebagai aspek berharga bagi keselarasan sikap, termasuk sikap terhadap negara-bangsa. Aspek reservatif yang mengemuka dari ulama Padang terbangun dari nilai yang ditanamkan dalam keluarga dan sistem kekerabatan. Pepatah Minang *adat menurun, syara' mendaki* dalam konteks kota Padang menjadi penanda penting mengapa aspek kekerasan menjadi marginal di tengah menguatnya Islamisme, sementara bentuk-bentuk penghormatan pada sistem pemerintahan, toleransi dan demokrasi dipahami secara lebih diskursif oleh masyarakat Minang kota Padang.

Relasi antara agama dan etnisitas di kota Aceh dapat dibaca dalam kerangka nasionalisme etno-keagamaan. Menjadi Aceh adalah menjadi Muslim yang pada tahapan tertentu memengaruhi relasi antara warga Muslim dan non-Muslim. Selain suku Aceh, identifikasi sebagai Muslim juga berlaku di suku Gayo, Alas, Kluet dan Melayu Tamiang. Tantangan yang muncul di Aceh adalah bagaimana konsep negara-bangsa dan kewargaan disikapi oleh masyarakat dan otoritas Aceh. Pengelolaan keragaman di tengah penguatan identitas keislaman perlu terus diupayakan (Ichwan 2019). Sebagaimana di Aceh, identitas lokal berupa nasionalisme etno-keagamaan juga dapat dibaca dalam konteks Banjarmasin (Rafiq 2019), Jakarta (Nurlaelawati 2019) dan Makassar (Muhrisun 2019).

Islam, Lokalitas Multikultural dan Negara-Bangsa

Dari beberapa contoh kasus di atas, secara keseluruhan lokalitas-lokalitas yang menjadi obyek penelitian ini

membangun heterodoksinya atas *doxa* negara-bangsa di Indonesia. Heterodoksi itu dibentuk oleh setidaknya tiga hal: sejarah lokal, identitas etno-keagamaan, dan paradoks identitas. Keberadaan sebagian ulama yang relatif rejeksionis di Solo misalnya, dibentuk oleh sejarah keagamaan lokal yang menempatkan agama dan konsep negara dalam pandangan yang holistik. Pandangan ini ditampilkan dalam bentuk aktivisme sosial yang berlangsung dalam waktu yang panjang lewat institusi pendidikan Islam yang ada (Hasan dan Aijudin 2019). Kesejarahan lokal Aceh juga mengantarkan para ulama dalam posisi yang justru seimbang antara penerimaan dan penolakan (Ichwan 2019). Hal yang serupa berlaku pula pada memori kerusuhan etno-religius di Ambon sebagai salah satu pijakan utama posisi para ulama setempat terhadap *doxa* negara-bangsa, yang didominasi oleh penerimaan terhadapnya (Noor 2019). Mereka melihat konsep dan praktik negara-bangsa dari pengalaman kesejarahan masing-masing.

Kesejarahan lokal, pada gilirannya, juga memengaruhi pembentukan identitas etno-keagamaan di berbagai lokalitas. Aceh, Padang, Banjarmasin, dan Makassar, untuk menyebut sebagiannya, menandai etnisitas mereka sekaligus sebagai pananda keagamaan (Islam). Misalnya, kokohnya hubungan antara adat dan syara' (baca: Islam) di Padang, secara umum, menjadi pandangan dunia (*weltanschauung*) para ulama di Padang untuk memahami *doxa* negara-bangsa dan praktik politik dan kenegaraan di Indonesia yang menempatkan agama (Islam) dan negara sebagai dua hal yang tak terpisahkan. Ia adalah agama sebagai yang lekat dengan regulasi kemasyarakatan (Latif 2007). Di Banjarmasin, sejarah transformasi identitas kebanjaran pada abad ke-16 yang identik dengan konversi massal ke dalam Islam juga menjadikan identitas etnik menjadi satu kesatuan dengan identitas keagamaan (keislaman). Pada gilirannya, menjadi Banjar adalah menjadi Islam. Dalam identitas etno-keagamaan di kedua kasus ini, bernegera dipandang sebagai bagian dari beragama, maka cara bernegara seringkali diukur dengan batas-batas pemahaman agama (Islam).

Identitas etno-keagaman ini meningkat menjadi nasionalisme etno-keagamaan, di mana karakter etnisitas (keagamaan) lokal menandai sikap para ulamanya terhadap konsep dan praktik negara-bangsa.

Pada karakter lokalitas yang ketiga, paradoks identitas, bersamaan dengan identitas etno-keagamaan yang terkesan eksklusif, praktik kehidupan berbangsa dan bernegara di aras lokal, tidak dapat melepaskan dirinya dari kenyataan keragaman masyarakat di mana satu kelompok etnik mendominasi. Keragaman bisa berupa etnik maupun agama yang dipicu antara lain oleh arus migrasi dan kemajuan teknologi informasi saat ini. Secara umum, identitas etno-keagamaan di atas, tidak membatasi ruang fisik migrasi orang dari beragam etnik yang lain di Indonesia. Migrasi tersebut bisa dipicu oleh banyak faktor, mulai ekonomi, politik, budaya, sejarah, dan lain-lain. Kemajuan teknologi informasi juga memungkinkan pertemuan antar etnik semakin intensif tanpa ada batas ruang.

Keadaaan ini dibahasakan oleh Baumann (1999) sebagai *multicultural riddle* (teka-teki multikultural). Pertemuan antar kelompok etnik yang tidak terhindarkan menjadikan hubungan etnisitas, negara, dan agama menjadi seperti *puzzle*, atau bahkan labirin yang tidak berujung. Semua orang yang berada di dalamnya saling terhubung satu dengan lainnya sekaligus terpisah dengan identitasnya masing-masing. Sekalipun demikian, keterhubungan tersebut bergerak ke dua arah yang berbeda tapi selalu bersamaan. Dua arah itu adalah menguatnya identitas etnik, sekaligus meleburnya identitas etnik ke dalam identitas baru secara dinamik. Inilah yang dinamai dengan paradoks identitas. Ketika identitas etnis menguat dalam satu lokalitas yang terbuka, pada saat yang bersamaan identitas itu, tanpa sadar, sedang membuka dirinya terhadap perubahan sebagai hasil pertemuan dengan identitas yang lain.

Baumann mencontohkan paradoks ini dalam transformasi identitas etnik, keagamaan dan kenegaraan pengikut *Nation of Islam* di Amerika Serikat. Lahir sebagai gerakan kritik terhadap

'tuan" (*master*) dalam perbudakan dengan menggunakan simbol agama (Islam), gerakan ini bertransformasi menjadi gerakan agama (Islam) baru yang sangat *Afro-American* sentris yang berbeda dari agama para "tuan" dan praktik keIslaman yang lain (baca: *mainstream*). Dalam prosesnya, simbol Islam yang digunakan mengharuskan mereka bersua dengan Muslim yang lain di luar dari *positioning* awal mereka terhadap "master", sementara mereka sudah *americanized* setelah sekian generasi menetap di Amerika Serikat sebagai budak. Mereka selalu menjadi "pinggir" terhadap Islam *mainsteram* dan Amerika dalam proses pertemuan antar budaya tersebut. Keadaan ini mendorong tranformasi kedua dengan melonggarkan sekat etnis Afro-American menjadi pembebasan Muslim universal dari perbudakan. Pada akhirnya, mereka bertransformasi lagi ke dalam kewargaan "baru" Amerika Serikat bersama dengan para "tuan" yang sebelumnya mereka kritik.

Paradoks identitas ini juga terjadi pada kelompok etnik keagamaan di Indonesia yang mendasari cara pandang sebagian ulama terhadap negara-bangsa. Misalnya, berangkat dari romantisme kesejarahan hubungan agama (Islam) dan kekuasaan, seperti Aceh, Padang, dan Banjarmasin, identitas etno-keagamaan menjadi politik identitas dalam menegaskan posisi mereka terhadap orang lain. Di masing-masing lokalitas kita dapat temukan narasi-narasi sejarah keagamaan yang memisahkan mereka dari penjajah dengan mentransformasikan identitas profan menjadi penanda keislaman. Di Banjarmasin ditemukan dokumen pelajaran dasar Islam sebelum kemerdekaan Indonesia yang mengharamkan memakai topi putih bundar dan dasi yang biasa dipakai oleh orang Belanda. Memasuki ke fase kemerdekaan, identifikasi fisik tersebut tentu tidak lagi berlaku. Mereka harus membangun penanda identitas baru sebagai bagian dari warga negara Indonesia. Tidak ditemukan dokumen yang secara khusus mengenai pernyataan pertama, tetapi perilaku beragama dan bernegara secara terbuka menunjukkan transformasi tersebut. Sekalipun demikian, identitas etno-keagamaan (Islam), dihadapkan

dengan keragaman etnis, budaya, serta juga agama di hadapan sesama warga bangsa saat ini. Keadaan inilah yang melahirkan paradoks identitas, di mana sikap keterbukaan bisa berbarengan sekaligus dengan sikap tertutup.

Etno-keagamaan lokal ditransformasikan menjadi cara pandang nasionalisme etno-keagamaan, yakni melihat identitas kebangsaan mereka dalam kacamata etno-keagamaan lokal. Meminjam gagasan Eriksen (1993), identitas ini diliputi dengan latar sosial, sejarah dan budaya. Dengan dipengaruhi oleh kesejarahan dan pengalaman lokal masing-masing, pinggir dalam hal ini melakukan negosiasi identitas dengan membangun narasi masing-masing melihat pusat berupa *doxa* negara-bangsa.

Sejarah lokal, identitas etno-keagamaan, dan paradoks identitas mendasari heteredoksi yang diciptakan pinggir. Kritik itu tidak selalu anti-tesis terhadap ortodoksi, tetapi negosiasi pinggir terhadap *doxa* yang menjadi arus utama pusat. Negosiasi inilah yang menjadi perangkat reservasi pinggir terhadap *doxa* negara-bangsa pusat. Isu-isu reservasi yang terbangun dari pinggir dapat dipetakan dalam penjelasan di bawah ini.

Pertama adalah reservasi sebagai buah hubungan mayoritas dan minoritas agama. Dalam konteks ini, muncul dua isu reservasi, keadilan proporsional dan apropriasi hegemonik. Yang pertama dapat ditemukan pada beberapa kota dengan latar belakang mayoritas Muslim. Keadilan proporsional maksudnya adalah komposisi hak dan kewajiban sebagai warga negara yang didasarkan pada jumlah populasi pemeluk agama. Hal ini menjadikan penerimaan terhadap hak kewargaan non-Muslim dibatasi, misalnya, baik dengan argumen prioritas atau sepenuhnya menolak. Masing-masing ulama di aras lokal merujuk kepada karakter mayoritas pemeluk Islam di daerah mereka masing-masing, untuk menentukan preferensi pemimpin daerah atau bahkan pemimpin nasional yang harus berasal dari kelompok mayoritas agama (Islam), sekalipun bukan keharusan dalam konstitusi. Dalam konteks ini paradoks identitas yang dimaksud di atas sangat terasa, di mana identitas

etno-keagamaan lokal tidak sepenuhnya melebur dalam identitas kewargaan terbuka dalam *doxa* utama negara-bangsa, tapi tidak juga menolaknya.

Sebaliknya, seperti yang terjadi pada kasus Bali dan Kupang, ulama lokal menegosiasikan cara pandang mereka terhadap *doxa* negara-bangsa dengan appropriasi hegemonik. Disebut sebagai apropriasi hegemonik untuk menyatakan bahwa hegemoni yang terjadi bukan semata-mata karena tekanan yang masuk ke dalam ketidaksadaran yang mengendalikan perilaku. Tekanan dalam konteks ini datangnya dari arus besar narasi *doxa* negara-bangsa dengan segala turunannya di aras-aras lokal. Hegemoni terjadi bersamaan dengan proses apropriasi yang disadari sebagai salah satu cara bertahan dalam komunitas yang beragam. Hal yang kerapkali muncul, menurut Khaled Abou El Fadl (2002), ketika agama dipandang sebagai dinamika sentral dalam legitimasi publik dan makna budaya. Keadaan ini justru positif melahirkan sikap toleransi, sekalipun sebagian tetap menaruh kecurigaan terhadap mayoritas. Dalam konteks ini, keberterimaan kelompok minoritas agama di aras-aras lokal, secara relatif, dibentuk oleh lemahnya posisi tawar terhadap mayoritas.

Sekalipun demikian, pola apropriasi hegemonik tidak selalu terjadi pada hubungan mayoritas dan minoritas agama. Hal ini juga bisa terjadi pada pandangan Islamis (atau pseudo-Islamis) di tengah kuatnya arus narasi moderasi atau nasionalisme, seperti posisi sebagian ulama di Makassar. Muhrisun (2019) menyebutnya dengan *conditional acceptance* (penerimaan bersyarat), di mana penerimaan mereka terhadap Pancasila dan demokrasi dalam negara-bangsa dikarenakan konteks ruang dan waktu saat ini yang tidak mungkin menolaknya. Hal ini menjadi catatan penting, bahwa klausul Pancasila mulai dalam tataran konsep disikapi secara diskursif (Bisri 2009). Dengan demikian, reservasi tersebut dilakukan secara sadar untuk menegosiasikan pandangan personal dan lokal ulama tersebut terhadap arus utama negara-bangsa di Indonesia dengan konsep turunannya.

Sealur dengan apropriasi hegemonik di atas, hubungan mayoritas dan minoritas juga mendorong kuatnya nasionalisme berbasis agama dan etnik (*religious-ethno-nationalism*) di beberapa daerah. Sebagian ulama di aras lokal menggunakan identitas etno-keagamaan untuk memahami dan menilai posisi mereka terhadap *doxa* negara-bangsa. Dalam posisi ini, secara normatif, sebagian besar mereka menerima konsep negara-bangsa. Pada saat yang bersamaan, mereka memberikan penilaian negatif terhadap praktik politik (bernegara) yang berlangsung saat ini. Pandangan-pandangan seperti ini dapat ditemukan di beberapa kota, baik Muslim sebagai mayoritas maupun minoritas. Kepentingan-kepentingan praktis lokal mereka sebagai Muslim dijadikan pertimbangan untuk menilai praktik bernegara yang ada. Misalnya, ulama di beberapa kota, seperti Jakarta, Padang, Banjarmasin, dan Solo menerima narasi besar bahwa pemerintahan yang sedang berkuasa tidak sepenuhnya berhasil menjaga kepentingan umat Islam di Indonesia. Dengan kepentingan pinggir yang beragam, ada jarak antara pemahaman ulama lokal terhadap negara-bangsa dan penerimaan mereka terhadap praktik politik yang berlangsung di arus narasi pusat.

Jarak yang dimaksud tidak selalu lahir karena hegemoni informasi media modern, tapi juga dibentuk oleh sejarah lokal masing-masing daerah. Kesejarahan lokal menguatkan arus reservasi, bahkan penolakan, di beberapa daerah, seperti di Solo dan Padang. Dalam laporan Hasan dan Ajiudin, kesejarahan lokal lembaga pendidikan agama di Solo yang berhubungan dengan aktivisme sosial para pendiri dan pengelolanya, membentuk cara pandang yang relatif menolak terhadap konsep negara-bangsa. Sementara itu, dinamika sejarah hubungan agama dan adat di Padang menempatkan mereka pada romantisme hubungan ideal agama dan negara dan menilai hubungan agama dan negara dalam praktik kenegaraan di Indonesia saat ini tidak ideal. Sekalipun sama-sama melakukan idealisasi sejarah, pandangan yang berkembang di kalangan sebagian

ulama di Padang ini tidak berkait pada aktivisme sosial seperti di Solo.

Kesimpulan

Dalam isu-isu reservasi di atas, pinggir tidak selalu berposisi hitam putih terhadap narasi besar *doxa* negara-bangsa yang diimajinasikan sebagai pusat. Sebaliknya, pinggir menggunakan simbol-simbol pusat dalam pengertian lokal untuk menegosiasikan posisinya. Hal tersebut mendorong relatif tingginya angka penerimaan negara-bangsa dalam keseluruhan laporan riset yang telah dilakukan dalam konteks tulisan ini, tanpa menafikan eksistensi kelompok penolak. Dalam pandangan-pandangan ulama lokal, narasi besar negara-bangsa merupakan alat untuk menegosiasikan kepentingan lokal mereka masing-masing berdasarkan identitas dan kesejarahan masing-masing. Dengan asumsi dan fenomena ini, sebenarnya arus besar lokalitas-lokalitas yang beragam di Indonesia cenderung selalu akomodatif terhadap narasi utama *doxa* negara-bangsa agar negosiasi pinggir dan pusat dapat terus berlangsung.

Sebagai bagian dari negosiasi tersebut, reservasi di pinggir juga berbarengan dengan kehadiran resiliensi lokal terhadap penolakan negara-bangsa. Ada dua pola besar resiliensi lokal yang berlangsung, berupa aliansi dan literasi. Misalnya, di Kupang dengan komposisi minoritas Muslim, ulama lokal membangun aliansi tidak hanya dengan sesama Muslim, tetapi juga dengan kelompok-kelompok di kalangan mayoritas non-Muslim. Di Ambon dan Manado, untuk menyebut sebagiannya, adat lokal yang mengikat hubungan persaudaraan kultural selama ini dijadikan media untuk membangun aliansi bersama. Aliansi-aliansi ini terbangun secara formal atau kultural tidak selalu dalam kepentingan penerimaan negara-bangsa, tetapi sebagai tuntutan dinamika lokal.

Pada beberapa kota, sejumlah ulama secara khusus masuk ke dalam wacana penerimaan terhadap negara-bangsa ataupun

konsep-konsep turunannya, seperti HAM, kebebasan beragama, dan kesetaraan gender, lewat gerakan literasi. Sebagian gerakan literasi ini menggunakan perangkat lokal dan tradisional, seperti penguatan budaya lokal sebagai kelanjutan dari aliansi kultural yang terjadi di Ambon, Manado, dan Padang. Sebagian lainnya menggunakan perangkat dan media kontemporer sebagai media kampanye ide dan gerakan mereka untuk literasi yang lebih luas. Hal yang kedua ditemukan dominan di berbagai praksis lokalitas seperti di Palangkaraya, Banjarmasin, Makassar dan Solo.

Akhirnya, lokalitas-lokalitas di Indonesia memandang konsep negara-bangsa dari pinggir, tanpa menafikan sejumlah kecil penolakan yang ada. Ia merupakan ruang ekspresi identitas, sejarah, dan kepentingan lokal untuk bernegosiasi dengan arus utama narasi negara-bangsa yang diimajinasikan sebagai pusat. *The center* bagi *the edge* adalah lawan sekaligus kawan, dengan demikian ia diterima tetapi juga "ditolak".

Daftar Pustaka

Aldridge, Alan. 2003. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Oxford: Polity.

Apadurai, Arjun. 1986. "Theory in Anthropology: Center and Periphery." *Comparative Studies in Society and History* 28 (2).

Asad, Talal. 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.

Baumann, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York-London: Routledge.

Bisri, Mustofa A. 2009. "Pancasila Kembali." dalam *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, diedit oleh As'ad Said Ali. Jakarta: LP3ES.

Bourdieu, Pierre dan Passeron, Jean-Claude. 2000. *Reproduction in Social, Education and Culture*. terj. Richard Nice. London: Sage.

Bulliet, Richard W. 1995. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia Press University.

Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman. 2002. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang.

El Fadl, Khaled Abou. 2002. *The Place of Tolerance in Islam*. Edited by Joshua Cohen and Ian Lague. Boston: Beacon.

Eriksen, Thomas. H. 1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.

Hasan, Noorhaidi dan Aijudin, Anas. 2019. "Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Ichwan, Moch. Nur. 2019. "Ulama, Negara-Bangsa, dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh." dalam

Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Kailani, Najib. 2019. "Ulama dan Narasi Politik Perbedaan: Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangka Raya." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Latif, Yudi. 2007. *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis Atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra.

Latipah, Eva. 2019. "Keulamaan dan Sikap Kewargaan pada Masyarakat Minoritas Muslim di Kota Manado." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Machasin, Muhammad. 2009. "The Islamic Fundamentalist Movement and its Impact on Pluralism in Indonesia." dalam *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, diedit oleh Carl Sterkens, Muhammad Machasin dan Frans Wijsen. Zurich: LIT-Verlag.

Masuzawa, Tomoko. 1998. "Culture." dalam *Critical Terms for Religious Studies,* diedit oleh Mark C. Taylor. London: Chicago Press.

Muhrisun. 2019. "*Gurutta* dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Noor, Nina Mariani. 2019. "Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan:*

Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Rafiq, Ahmad. 2019. "Ulama dan Negara-Bangsa di Tanah Banjar: Antara Reservasi dan Resiliensi." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Ro'fah. 2019. "Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik Identitas dan Toleransi Yang Terganggu." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Suhadi. 2019. "Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Tayob, Abdulkader. 2009. *Religion in Modern Islamic Discourse*. London: Hurst.

Ulinnuha, Roma. 2019. "Meninjau kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki: Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia,* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.

Wahid, Abdurrahman. 2004. "Agama dan Demokrasi" dalam *Spiritualitas Baru, Agama dan Aspirasi Rakyat*, diedit oleh Elga S, et.al. Yogyakarta: Dian.

Zubrzycki, Genevieve. 2010. "Religion and Nationalism: A Critical Examination" dalam *The Sociology of Religion*, diedit oleh Bryan S. Turner, Oxford: Blackwell.

---- 10 ----

EPILOG

Ibnu Burdah

Setelah membaca hasil penelitian yang dipresentasikan dalam bab-bab buku ini, dua hal segera muncul di benak kita, yaitu perasaan optimisme terhadap masa depan negara-bangsa Indonesia di satu sisi, dan sikap waspada di sisi lainnya. Optimisme itu setidaknya lahir dari tingginya angka penerimaan ulama terhadap negara-bangsa Indonesia, yaitu 71,56 persen, padahal kompleksitas era Reformasi yang didukung gelombang globalisasi dan *new media* benar-benar telah menciptakan suatu situasi yang secara langsung maupun tidak telah memberikan akumulasi tantangan yang belum pernah terjadi sebelumnya terhadap bangunan negara-bangsa Indonesia. Penerimaan ulama dengan angka sebesar ini juga memberikan harapan bagi masa depan Indonesia di tengah melemahnya kepercayaan terhadap kapasitas negara-negara di dunia pada umumnya dalam menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat manusia.

Hasil penelitian kualitatif melalui wawancara mendalam terhadap 160 lebih ulama di lima belas kota di tanah air juga makin meneguhkan optimisme itu. Hampir seluruh ulama yang diwawancarai menerima pondasi dasar negara-bangsa yaitu Pancasila, UUD 1945, dan NKRI, kendati dengan gradasi dan kualitas yang beragam, mulai dari penerimaan yang konseptual-ideologis hingga penerimaan yang realistis yakni penerimaan

yang didasari oleh kenyataan yang tidak bisa ditolak. Reservasi memang terjadi dalam banyak hal tetapi para ulama secara umum tidak menyentuh hal-hal mendasar itu kecuali mengenai penambahan sila pertama dengan tujuh kata sebagaimana tercantum dalam Piagam Jakarta.

Namun, jumlah 16,44 persen ulama yang menolak konsep negara-bangsa Indonesia dengan berbagai prinsip penopangnya, sebagaimana dibahas dalam buku ini, tentu juga tidak bisa dianggap enteng. Apalagi jika seluruh ulama yang tidak teridentifikasi atau sebagiannya saja dimasukkan dalam kategori ini, maka jumlahnya menjadi lebih besar lagi. Penolakan itu pun juga memiliki gradasi yang sangat beragam**,** mulai penolakan sebagian kecil saja dari prinsip-prinsip penopangnya seperti kewargaan dan toleransi hingga penolakan menyeluruh yang disertai penerimaan terhadap kemungkinan penggunaan sarana kekerasasan. Faktanya, hampir seluruh penolakan itu bukan penolakan ideologis terhadap keseluruhan bangunan dasar negara-bangsa Indonesia. "Hanya" 2,3 persen dinyatakan sebagai penolakan radikal yang berarti secara prinsip menolak bangunan negara-bangsa Indonesia secara keseluruhan tetapi mereka tidak menerima cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan, dan "hanya" 2 persen dinyatakan sebagai penolakan ekstrem sebab mereka menyatakan penolakan serupa disertai penerimaan terhadap kemungkinan penggunaan sarana kekerasan. Jumlah 2 persen ekstrem ini tentu tidak kecil sebab mereka adalah ulama yang memiliki pengaruh dan pengikut. Akan tetapi, jika kita mencermati hasil pembacaan para peneliti dalam buku ini dan data-data lebih lanjut dari penelitian kualitatif, maka kita kemudian akan membuat kesimpulan sederhana bahwa *alarming* berlebihan terhadap situasi negara-bangsa Indonesia saat ini dan di masa datang tidak perlu terjadi. Kewaspadaan merupakan sikap yang tepat dalam menghadapi situasi yang sesungguhnya tidak segenting sebagaimana digambarkan sejumlah riset lain di tanah air.

***

Kedudukan dan pengaruh ulama dalam dinamika sosial, politik, dan kebudayaan masyarakat Indonesia sangat besar. Kendati peran ulama di tanah air secara umum mengalami dinamika naik dan turun akibat dari perkembangan situasi sosial dan politik, aksi 212 berikut aksi-aksi "serupa" berikutnya dengan berbagai isu yang diusung telah membuktikan sekali lagi peran sentral ulama di panggung politik nasional. Situasi pasca-Gerakan 212 telah menciptakan panggung besar baru untuk pihak yang disebut atau menyebut diri sebagai "ulama", ustaz, kiai, atau sebutan lain yang serupa, tepat di tengah-tengah ruang publik tanah air. Proses menuju Pemilu 2019 yang melibatkan ulama secara sangat intens baik sebagai sumber legitimasi, pendukung, bahkan sebagai aktor secara langsung, makin membuktikan kesimpulan ini. Di tengah menguatnya sentralitas ulama dan adanya ulama yang menolak bangunan negara-bangsa, baik sebagian atau seluruhnya, tak ada sikap yang lebih tepat untuk mengiringi optimisme di atas kecuali membangun kewaspadaan yang terukur disertai dengan sikap yang tepat dan cermat.

Kewaspadaan yang harus dibangun bukanlah menebar ketakutan dan kecemasan. *Alarming* yang berlebihan terhadap masa depan negara-bangsa ini justru berpotensi menimbulkan ancaman terhadap sendi-sendi demokrasi yang telah dibangun dengan susah payah selama sekitar dua dekade ini, bahkan beberapa dekade sebelumnya. Kewaspadaan itu harus dikembangkan tanpa meruntuhkan capaian demokratisasi kita yang telah mencapai tahap *mature* setidaknya secara prosedural. Pergantian rezim secara sungguh-sungguh melalui kotak suara tanpa ada goncangan yang berarti selama beberapa kali adalah bukti nyata kematangan demokrasi kita. Hanya ada beberapa negara berpenduduk mayoritas Muslim dari ujung Asia Tenggara di timur hingga Maroko di ujung barat yang bisa mencapai tahap mendekati itu. Oleh karena itu, capaian ini mesti dirawat dengan sebaik-baiknya tanpa merusaknya dengan menebar ketakutan dengan *alarming* yang berlebihan.

Patut dicatat, jumlah cukup besar ulama yang menolak negara-bangsa Indonesia yang diperoleh melalui penelitian kuantitatif di atas, sedikit atau banyak, terkoreksi dengan hasil penelitian kualitatif. Berdasarkan laporan-laporan kualitatif penelitian lokal di lima belas kota di daerah dan laporan nasional dalam buku ini maka diperoleh fakta yang cukup "menghibur" dan menepis *alarming* yang berlebihan bahwa sebagian besar penolakan terhadap negara-bangsa bukan berangkat dari penolakan secara konseptual dan ideologis, tetapi penolakan itu didasarkan atas hal-hal yang lain. Menurut data yang sebagian sudah dielaborasi dalam buku ini, penolakan terhadap negara-bangsa sangat berkaitan dengan pandangan ulama tentang kemampuan pemerintah Indonesia dalam menyejahterakan masyarakat, akibat komplikasi dan fragmentasi politik menjelang Pemilu, ketidakpuasan dalam berbagai kebijakan terutama terkait dengan umat Islam, isu-isu yang sulit dipertanggungjawabkan (*hoax*), dan hal-hal lain di luar pertimbangan ideologis-konseptual. Penolakan secara ideologis terhadap dasar bangunan negara ini secara fundamental setelah dilakukan wawancara mendalam menurut laporan-laporan penelitian kualitatif sangatlah kecil untuk mengatakan hampir tidak ditemukan. Oleh karena itu, penelitian ini tanpa keraguan berupaya meneguhkan optimisme terhadap terhadap masa depan negara-bangsa Indonesia kendati tetap disertai kewaspadaan yang proporsional.

Optimisme itu juga tidak boleh membuat kita terlena. Tantangan terhadap masa depan negara-bangsa Indonesia tidak akan surut jika menilik pola yang ditemukan dalam hasil-hasil penelitian ini. Dan untuk hal-hal inilah kita patut mengambil sikap waspada. Tantangan itu antara lain adalah kepungan Islamisme yang merangsek ke sendi-sendi kehidupan secara mendalam melalui jalur yang sangat beragam, pendulum keislaman Indonesia yang makin konservatif dan maraknya politik identitas, dan penguatan sentimen etnisitas di sebagian daerah di tanah air. Di tengah penguatan tekanan globalisasi dalam semua aspek kehidupan, konflik dan perang di sebagian

dunia Islam yang berpotensi berpengaruh terhadap umat Islam Indonesia, dan massifnya penggunaan media baru yang tumpah ruah di era demokratik pasca reformasi, tantangan-tantangan itu harus diperhatikan secara cermat dan hati-hati.

Tantangan pertama adalah gelombang Islamisme yang terus berkembang kendati dengan dinamika yang kompleks dan pasang surut dalam sejarah negeri ini. Jumlah kelompok Islamis sesungguhnya sangat kecil jika dibandingkan dengan jumlah pengikut Islam arus utama di Indonesia. Kelahiran kelompok-kelompok Islamis juga jauh lebih belakangan jika dibandingkan dengan terbentuknya kelompok arus utama. Namun, di tengah derasnya arus demokratisasi yang ditopang oleh massifnya penggunaan media baru, wacana keislaman yang mereka desakkan benar-benar telah memengaruhi banyak hal termasuk pergeseran otoritas ulama dari tradisional ke ulama "media" dan imaginasi umat Islam mengenai negara-bangsa. Wacana-wacana seperti Islam *kāffah* (totalitas), *hijrah* (berpindah), *ghazwu 'l-fikr* (perang pemikiran), dan syariatisasi telah banyak memengaruhi imaginasi dan sikap politik masyarakat Muslim kota, pada khususnya, terhadap bangunan negara-bangsa beserta nilai-nilai penopangnya. Wacana-wacana yang semula merupakan strategi kelompok-kelompok kecil dalam berhadapan dengan negara itu kemudian pada gilirannya berkembang menjadi pijakan penting baru bagi umat Islam dalam memandang negara-bangsa.

Celakanya, seiring dengan proses mencairnya otoritas keulamaan, lembaga ulama, khususnya MUI, juga mengalami pergeseran ke arah yang kurang menguntungkan bagi penguatan prinsip-prinsip negara-bangsa. Fatsun baru sebagai "pelayan umat", bukan "pelayan rezim" sebagaimana yang terjadi selama masa Orde Baru, secara perlahan telah meletakkan lembaga ini pada titik yang lebih mendekat kepada poros dan aspirasi kelompok Islamis. Pada tingkat tertentu, lembaga ini bukan hanya tampak sebagai sumber legitimasi bagi sebagian kelompok Islamis dalam menggencarkan isu-isu tertentu yang dalam praktiknya kemudian melanggar prinsip negara-bangsa

terutama toleransi dan kewarganegaraan, tetapi lembaga ini juga seolah sudah menjadi alat bagi politik kelompok tersebut.

Beberapa tahun yang lalu mungkin merupakan "puncak" dari perkembangan Islamisme yang telah berkembang beberapa dekade sebelumnya. Islamisme transnasional yang menebar pengaruhnya melalui internasionalisasi isu Palestina dan isu dunia Islam lainnya kemudian memperoleh tautannya dengan sisa-sisa aspirasi "Islamisme" lokal, suasana baru yang tercipta pasca reformasi, massifnya penggunaan media baru yang pada gilirannya melahirkan arus baru konservatisme Islam. Dan, beberapa tahun terakhir adalah titik penting di mana Islamisme dalam bentuknya yang jelas, cita-cita pendirian negara Islam atau khilafah, memperoleh konter balik yang sangat kuat baik dari masyarakat maupun pemerintah Indonesia. Penelitian ini juga menunjukkan kecilnya apropriasi ulama di kota-kota tanah air terhadap gagasan khilafah atau gagasan Islamisme yang lain, dan sebaliknya menunjukkan kuatnya penolakan mereka terhadap agenda-agenda Islamisme yang "keras" itu kendati penolakan itu memiliki gradasi yang beragam pula. Tindakan pemerintah RI untuk melakukan pembubaran Ormas HTI melalui pencabutan badan hukumnya oleh Menteri Hukum dan HAM melalui Surat Keputusan Nomor AHU-30.AH.01.08 tahun 2017 cukup sejalan dengan aspirasi banyak ulama di kota-kota di tanah air dalam penelitian ini.

Namun, Islamisme sebagai sebuah strategi politik baik oleh aktor yang mengimaninya maupun oleh kelompok yang sama sekali tak memercayainya nampaknya akan menjadi tantangan tersendiri bagi masa depan negara-bangsa ini khususnya dalam upaya pembangunan demokrasi.

Oleh karena itu, dalam waktu dekat ke depan, kecil kemungkinan agenda-agenda "keras" Islamisme untuk mengubah negara-bangsa baik dengan khilafah atau negara Islam akan memperoleh dukungan yang memadai khususnya di ruang-ruang publik kita. Namun, agenda Islamisme yang *soft* seperti NKRI Bersyariah atau pengembalian tujuh kata dalam sila pertama Pancasila sebagaimana bunyi Piagam Jakarta

sepertinya akan menjadi diskursus penting dan panjang ke depan kendati isu Negara Islam atau Khilafah mungkin bisa saja memperoleh tempat lagi jika terjadi peristiwa-peristiwa besar yang berpotensi mengubah keadaan. Namun, apropriasi terhadap khilafah dan agenda Islamisme tegas yang lain dari sebagian kecil ulama di tanah air bersifat potensial dan laten. Isu itu bisa jadi akan memperoleh ruang baru jika ada situasi yang mengarah kepada perubahan luar biasa dalam lanskap sosial dan politik di tanah air. Singkatnya, ancaman fragmentasi sosial dan politik bangsa ini ke depan, jika muncul, sepertinya akan mengarah pada dua dikotomi besar, yaitu antara pendukung dan penolak Islamisme dalam bentuknya yang lebih halus dan lebih beradaptasi dengan pondasi-pondasi NKRI dan Pancasila.

Meski demikian, situasi dengan ketidakpastian saat ini akibat arus media informasi dan arus demokratisasi dengan berbagai dampak ikutannya telah memberi ruang bagi ideologi Islamisme untuk bertahan bahkan berkembang. Dalam lingkungan baru ini, Islamisme memeperoleh wujudnya dalam bentuk pemikiran, wacana, aksi dan gerakan yang melihat Islam bukan sekadar agama tapi juga ideologi politik dan totalitas sistem kehidupan. Islamisme secara terus-menerus berupaya mendesakkan gagasan tentang superioritas sumber-sumber tekstual Islam dan ide-ide Islam atas ideologi-ideologi buatan manusia. Ketika ideolog Islamis berupaya mengadaptasikan ideologi Islamisme dengan lingkungan baru dan mendesakkan gagasan-gagasan itu ke publik Muslim, maka ulama masih harus berupaya bertahan sebagai penjaga tradisi agama sekaligus menangkis gelombang tekanan-tekanan Islamisme. Dalam lingkungan baru yang dinamis dan penuh ketidakpastian, ketahanan ulama sebagai pengawal tradisi sekaligus pemberi legitimasi Islam bagi negara-bangsa akan terus diuji oleh kegigihan kaum Islamis mendesakkan gagasan khilafah dan ide-ide Islamis lain.

Tantangan berikutnya terhadap negara-bangsa Indonesia ke depan yang tampak dalam penelitian ini adalah penguatan sentimen etnisitas. Indonesia yang dirajut dari beragam etnis

adalah kenyataan yang tidak bisa dibantah. Keragaman etnis inilah yang membuat "warna kebangsaan" Indonesia menjadi lebih unik jika dibandingkan dengan konsep kebangsaan di tempat-tempat lain pada umumnya. Kebangsaan Indonesia yang multietnis dirajut dan dibangun secara gradual oleh persamaan nasib dan sejarah perjuangan yang panjang di samping kesatuan geografis dalam kawasan kepulauan. Pembangunan kebangsaan itu tentu belum selesai hingga saat ini dan imaginasi kebangsaan Muslim antara satu daerah dengan Muslim di daerah lain sangat beragam sesuai pengalaman historis setiap daerah dan faktor-faktor lain yang memengaruhi. Namun, peningkatan sentimen etnis khususnya di sejumlah wilayah di luar Jawa menjadi tantangan tersendiri terhadap prinsip-prinsip penopang negara-bangsa Indonesia khususnya dalam masalah kewargaan dan toleransi. Ruang kebebasan yang disediakan oleh era demokrasi, otonomi daerah, dan melimpahnya arus imformasi pada tingkat tertentu telah mendorong penguatan sentimen etnis yang kemudian berkelindan dengan persoalan agama dan politik untuk perebutan kekuasaan. Di banyak daerah, kompleksitas semacam ini sangat terasa dalam hasil penelitian ini, apalagi penelitian ini dilakukan di "tahun politik".

Beberapa daerah seperti Palangka Raya dan Aceh menunjukkan gejala kuat ke arah ini. Etnisitas yang berbalut agama dan politik kekuasaan menjadi salah satu sumber tantangan terhadap prinsip-prinsip yang menopang negara-bangsa. Kasus Aceh meperlihatkan bahwa masalah etnisitas yang dibalut agama atau sebaliknya telah memberikan tantangan yang sangat nyata terhadap negara-bangsa Indonesia bahkan sejak masa-masa awal pendirian Republik ini. Balutan etnisitas dan agama yang tidak diakomodasi pernah menjadi bara "gerakan perlawanan" yang mewarnai sejarah panjang hubungan Jakarta dan daerah ini. Oleh karena itu, hasil pembacaan terhadap penelitian ini di Aceh memperlihatkan bahwa penerapan syariah tertentu di Aceh sesungguhnya justru menjadi kanalisasi aspirasi itu sekaligus mengubur lebih dalam lagi api perlawanan terhadap NKRI baik yang berlandaskan

pada etnisitas maupun agama, kendati potensi itu mungkin tidak akan benar-benar mati.

Demikian juga dengan daerah Palangka Raya dan sejumlah daerah lain yang melekatkan etnisitas dengan agama tertentu telah berpengaruh cukup besar terhadap penerimaan prinsip kesetaraan kewargaan dan sikap toleransi. Hubungan etnik dan agama di Palangka Raya memang mengalami dinamika tertentu yang cukup menarik, pada saat tertentu agama dan etnik sejajar tetapi pada saat yang lain agama mengatasi identitas etnik atau sebaliknya. Muslim biasa diidentikkan dengan etnis Banjar, sedangkan Kristen Protestan sering diidentikkan dengan etnis Dayak. Konflik Sampit yang pernah menggegerkan negeri ini menunjukkan bahwa identitas etnis itu sangat kuat bahkan melampaui identitas keagamaan. Namun, pada saat Pemilu pemimpin daerah misalnya, identitas agama sering kali jauh lebih menonjol daripada masalah etnisitas. Hal ini menunjukkan bahwa sentimen etnisitas di sejumlah daerah merupakan sentimen potensial yang sewaktu-waktu bisa menguat dan menjadi tantangan serius bagi prinsip kewargaan dan toleransi yang menjadi penopang penting konsep kebangsaan Indonesia. Persoalan makin tidak sederhana jika itu kemudian berbalut dengan sentimen keagamaan dan memperoleh momentum baik oleh peristiwa yang diagendakan seperti Pilkada dan Pemilu nasional maupun oleh peristiwa yang tidak diagendakan contohnya konflik personal beda etnis.

Tantangan lain terhadap bangunan negara-bangsa ke depan yang juga tercermin kuat dalam riset ini adalah penguatan politik identitas seiring dengan dominannya konservatisme Islam di tanah air secara umum. Penguatan konservatisme itu bisa dimengerti sebab gelombang gerakan Islamisme di tanah air yang membawanya baik Ikhwani, Salafi, maupun yang lain telah berlangsung sekitar 40 atau 30 tahun yang lalu. Benih-benih yang ditebar melalui gerakan seperti halaqah, pengajian, dan lainnya itu telah membuahkan hasilnya secara nyata yakni keislaman Indonesia yang diyakini makin konservatif. Konservatisme pada tingkat tertentu menjadi daya tarik luar

biasa para politisi untuk mengusung simbol-simbol keislaman yang menarik massa. Sikap semacam ini di beberapa daerah tercermin secara jelas dalam sepak terjang para aktor ulama yang berseberangan dengan pemerintah. Konservatisme pada tingkat tertentu kemudian menjadi strategi untuk melakukan *pressure* terhadap pemerintahan dan pada tingkat tertentu pula memengaruhi sikap mereka terhadap konsep negara-bangsa. Celakanya, strategi politik itu terkadang menabrak prinsip-prinsip yang menopang bangunan negara-bangsa Indonesia terutama kewargaan dan toleransi. Kelompok-kelompok minoritas dalam Islam, terutama Syiah dan Ahmadiyah, kerap kali menjadi korban politik identitas dari para ulama "politik" yang memilih atau memang berhaluan konservatif.

Catatan yang tak kalah penting adalah faktor afiliasi politik vis-a-vis pemerintah dalam konteks politik Indonesia akhir-akhir ini. Persepsi ulama terkait dengan negara-bangsa terutama pada nilai-nilai turunannya juga dipengaruhi oleh posisi politik mereka baik sebagai oposisi maupun pendukung kelompok yang sedang memerintah. Mereka yang bisa menikmati keuntungan dari posisinya dalam pemerintahan cenderung memiliki penerimaan yang lebih tinggi terhadap nilai-nilai negara-bangsa dibandingkan mereka yang cenderung beroposisi terhadap pemerintah. Mereka yang berada di barisan oposisi cenderung bersikap keras terhadap apa pun yang datang dari pemerintah dan patut disesalkan itu kemudian juga berpengaruh terhadap persepsinya mengenai negara-bangsa. Sikap keras dan konservatisme kemudian menjadi semacam strategi bagi sebagian ulama dalam berhadapan dengan pemerintah dan para ulama yang dianggap pendukung pemerintah. Celakanya, penolakan terhadap pemerintah yang berbalut konservatisme Islam itu atau sebaliknya konservatisme Islam berbalut oposisi terhadap pemerintah itu sering mengorbankan nilai-nilai penting dalam bangunan negara-bangsa terutama nilai kesetaraan semua warga negara dan toleransi.

Sebagai penutup, kecemasan terhadap masa depan negara-bangsa Indonesia tidak perlu dikembangkan meskipun

deteksi dini terhadap sumber-sumber ancaman terhadap negara-bangsa ini tetap sangat penting. Namun, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ketahanan dan kelestarian negara-bangsa ini di masa sekarang dan semoga di masa yang akan datang harus dipandang secara optimistis; optimisme yang didasarkan kepada fakta yang bisa dipertanggungjawabkan. Sumber ancaman paling besar terhadap konsep negara-bangsa menurut hasil penelitian ini sesungguhnya adalah intoleransi dan diskriminasi, bukan ekstremisme apalagi terorisme, kendati empat hal itu kadang membentuk tangga gradasi. Semakin tinggi intoleransi maka semakin tinggi pula kemungkinan untuk menjadi ekstrem kendati jarak gradasi antara keduanya cukup jauh. *Wallāhu aʿlam*.

PusPIDeP

PUSAT PENGKAJIAN ISLAM, DEMOKRASI, & PERDAMAIAN

https://puspidep.org

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Karya ini bukan saja berharga untuk memahami bagaimana posisi ulama Indonesia masa kini berhadapan dengan negara-bangsa, tetapi juga membaca arah dan tantangan yang dihadapi Indonesia dalam konteks menguatnya pengaruh Islam politik. Ulama merupakan salah satu aktor penting yang mewarnai dinamika sosial, politik, dan kebangsaan Indonesia dari masa ke masa. Politik kekinian Indonesia membuktikan kembali hal ini.

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku pertama yang telah terbit sebelumnya, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota di Indonesia*. Jika buku pertama menyajikan temuan penelitian di lima belas kota di Indonesia dengan menekankan dinamika lokal yang mewarnai hubungan ulama dan negara-bangsa di masing-masing kota, buku yang ada di hadapan Anda ini menyajikan sepuluh bab analisis tematik hasil penelitian tersebut, plus dialog teoretis dan refleksi atas temuan-temuan fakta lapangan.

PusPIDeP

Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga

CONVEY INDONESIA

PPIM UIN JAKARTA

UNDP
Empowered lives.
Resilient nations.

ISBN 978-623-90252-1-2